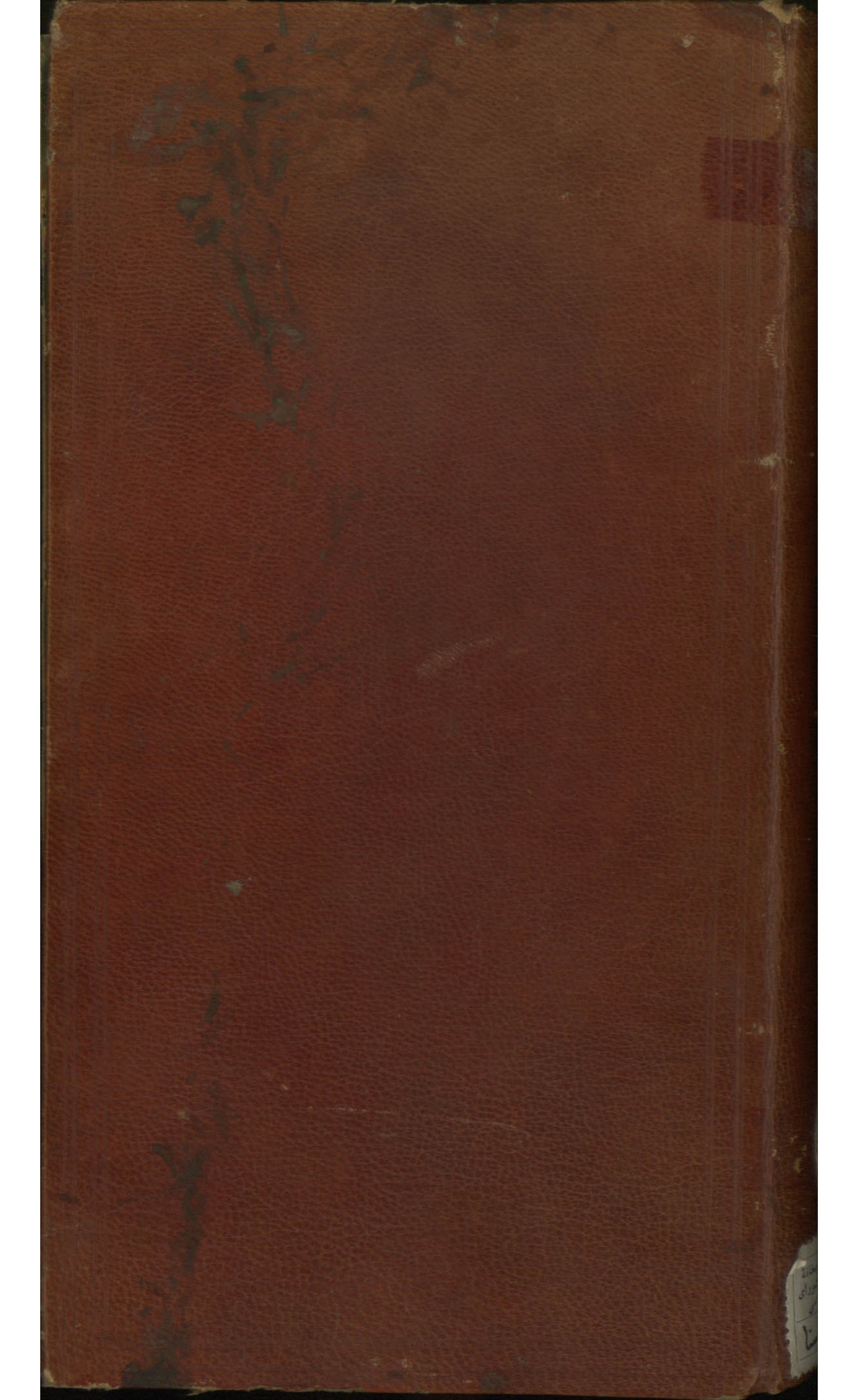
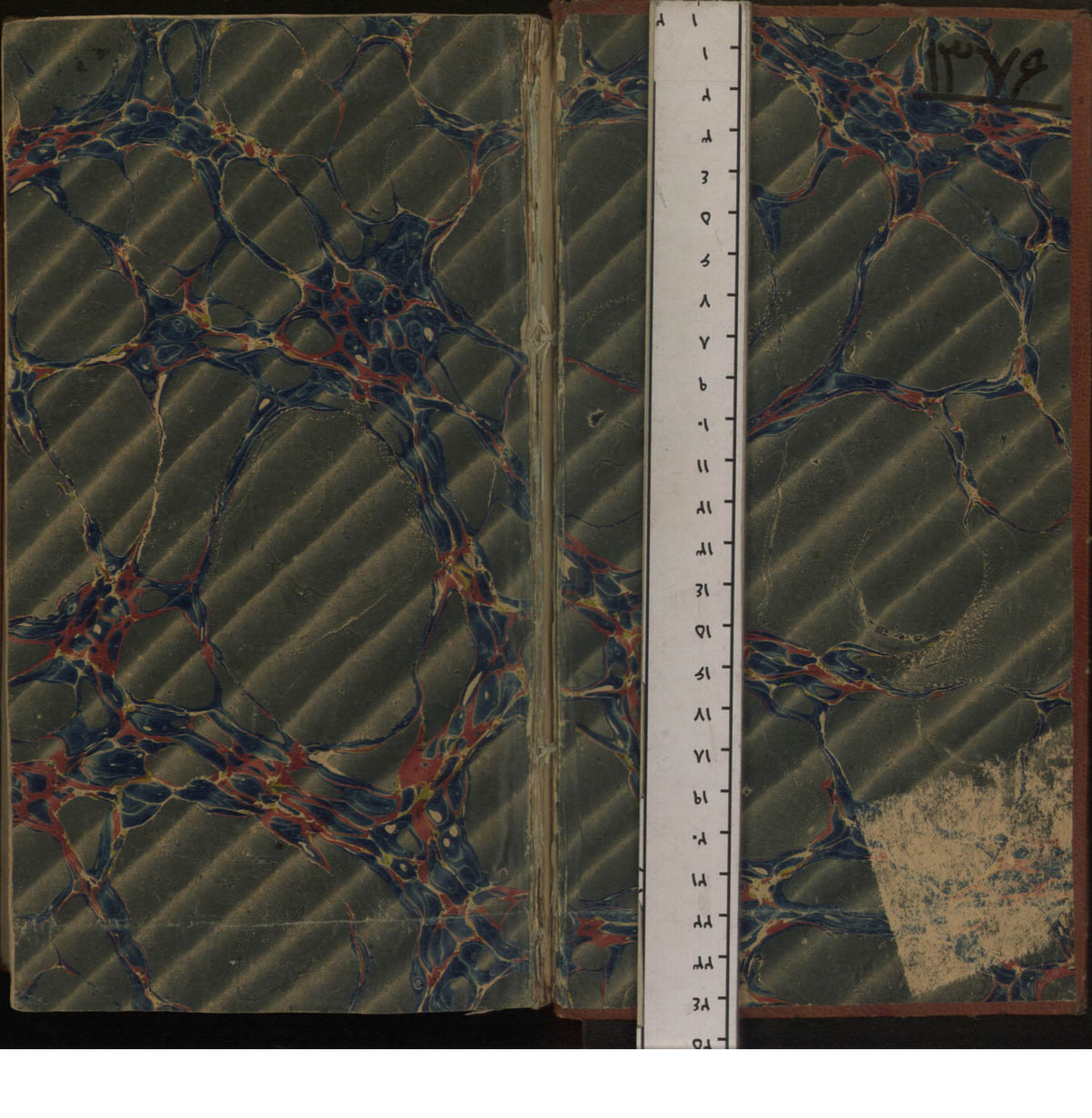


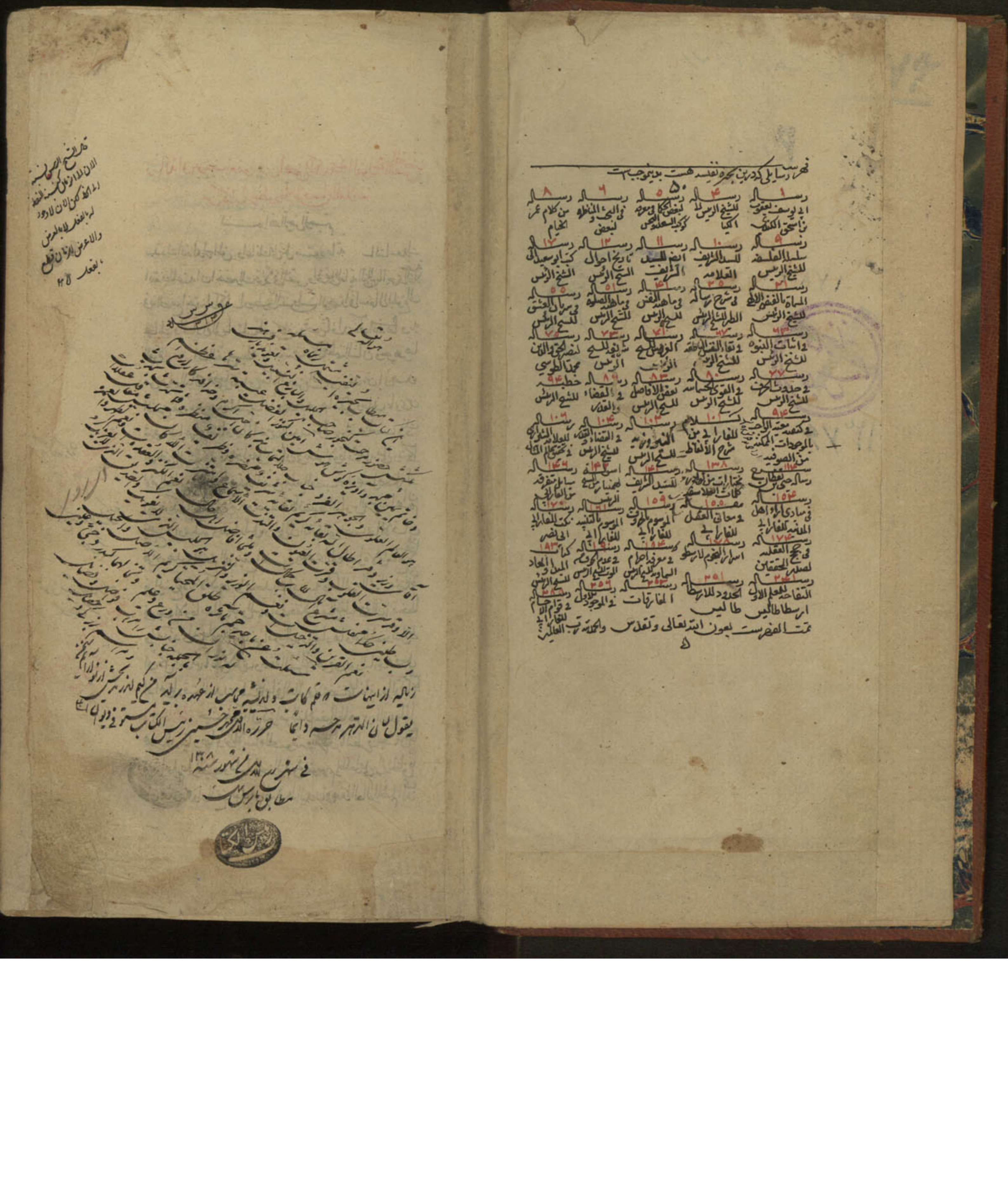




رساله ابی یوسف مشتمل بر پنجاه مسئله است

رساله





تمت الفهرست بعون الله تعالى وتقدس والحمد لله رب العالمين
٥

رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في القول في النفس المختصر من كتاب ارسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة

بسم الله الرحمن الرحيم

سددك الله لدرك الحق واعانك على نيل مستودعاته سالتنا اسعدك
الله بطاعته ان اختصر لك قولاً في النفس والمح على الغاية التي اليها اجرى الفلاسفة
في ذلك مع اختصار لكتاب ارسطو في النفس ولكن الوجه في استعمال البلوغ الى
محابك والمبادرة الى ما سألت بمختصر كاف فحضرنا فان شاء الله تعالى وبه
التوفيق فنقول ان النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشان وجوهرها
من جوهر الباري عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس وقد بين ان هذه
النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة وان جوهرها الهي روحاني بما نرى من
شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب وذلك
ان القوة الغضبية قد تتحرك على الانسان في بعض الاوقات فتحمله على ارتكاب
الامر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب من ان يفعل فعله او
ان يرتكب الغلط وتزمه وتضبطه كما تضبط الفارس الفرس اذا هم ان
يجمح به او يمده وهذا دليل بين على ان القوة التي يغضب بها الانسان
هي غير هذه النفس التي تمنع الغضب ان يجري الى ما يهواه لان المانع لا محالة
غير الممنوع لانه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه فاما القوة الشهوانية فقد تتوق
في بعض الاوقات الى بعض الشهوات فتفكر النفس العقلية في ذلك انه خطأ
وانه يؤدي الى حال ردية فتمنعها من ذلك وتضادها وهذا ايضا دليل على
ان كل واحد منهما غير الاخرى وهذه النفس التي هي من نور الباري عز وجل
اذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولا يخفى عنها خافية والدليل على ذلك
قول افلاطن حيث يقول ان كثيرا من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما
هجروا الدنيا ودنياها وتهاونوا بالاشياء المحسوسة وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق
الاشياء انكشف لهم علم الغيب وعلموا ما يخفيه الناس في نفوسهم واطلعوا على سرائر الخلق فاذا
كان هذا هكذا والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي

دليل بين على ان القوة الغضبية غير هذه النفس

دليل اخر على ان كل واحد منهما غير الاخرى

لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة فكيف اذا تجردت هذه النفس على حسبها وفارقت
البدن وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه وقد صدق افلاطن
في هذا القياس فاصاب به البرهان الصحيح ثم ان افلاطن اتبع هذا القول بان
قال فاما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالماكل والمشارب المستحيلة
الى الجيف وكان ايضا غرضه في لذة الجماع فلا سبيل لنفسه العقلية الى معرفة
هذه الاشياء الشريفة ولا يمكنها الوصول الى التشبه بالباري سبحانه ثم ان
افلاطن قاس القوة الشهوانية التي للانسان بالخنزير والقوة الغضبية
بالكلب والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك فقال من غلبت عليه قوة الشهوات
وكانت هي غرضه واكثر همته فقياسه قياس الخنزير ومن غلبت عليه قوة
الغضبية فقياسه قياس الكلب ومن كان الاغلب عليه قوة النفس العقلية
وكان اكثر دابه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الاشياء والبحث عن غوامض
العلم كان انسانا فاضلا قريب الشبه من الباري سبحانه لان الاشياء التي
نجدها للباري عز وجل هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل والحق وقد
يمكن للانسان ان يدبر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الانسان
فيكون حكيما عدلا جوادا خيرا يوثر الحق والجميل ويكون بذلك كله بنوع دون
نوع الذي يكون للباري سبحانه وتعالى من قوته وقدرته لانها انما اقتبست
من نوره فيها قدرة مشاكلة لقدرته لان النفس على راي افلاطن وجلة
الفلاسفة باقية بعد الموت جوهرها كجوهر الباري عز وعلا في قوتها اذا
تجردت وتعلم سائر الاشياء كعلم الباري بها او دونه برتبة يسيرة لانها اودعت
من نور الباري جل وعز واذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في
عالم العقل فوق الفلك صارت في نور الباري وذات الباري عز وجل فطابقت
نوره وحلت في ملكوته فانكشف لها علم كل شيء وصارت الاشياء كلها
بارزة لها كمثل ما هي بارزة للباري عز وجل لانا اذا كنا ونحن في هذا العالم
الدنس قد نرى فيها اشياء كثيرة بضوء الشمس فكيف اذا تجردت نفوسنا وصارت
مطابقة لعالم الربوبية وصارت تنظر بنور الباري فهي لا محالة ترى بنور الباري

كل ظاهر وخفي ويقف على كل سر وعلانية وكان افنيقورس يقول ان النفس
اذا كانت وهي مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الادناس كثيرة
البحث والنظر في معرفة حقايق الاشياء وانصقلت صقالة ظاهرة واتحد بها
صورة من نور الباري يحدث فيها وتكامل فيها نور الباري بسبب ذلك الصقال
الذي اكتسبه من التطهر فحينئذ يظهر فيها صور الاشياء كلها ومعرفتها
كما يظهر صور خيالات سائر الاشياء المحسوسة في المرآة اذا كانت صقيلة
فهذا قياس النفس لان المرآة اذا كانت صدية لم يتبين فيها صورة شي البتة
فاذا زالت عنه الصدى ظهرت وتبينت فيها جميع الصور كذلك النفس العقلية
اذا كانت صدية دنسة كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات
واذا تطهرت وتهذبت وانصقلت وصقاله النفس هي ان تتطهر من الدنس
ويكتسب العلم ظهر فيها حينئذ صورة معرفة جميع الاشياء وعلى حسب جودة
صقالتها يكون معرفتها بالاشياء فالنفس كلما ازدادت صقالا ظهر لها
وفيها معرفة الاشياء وهذه النفس لا تنام البتة لانها في وقت النوم تترك
استعمال الحواس وتبقى محصورة ليست بمجردة على حدتها فيعلم كلما في العوالم
وكل ظاهر وخفي ولو كانت هذه النفس تنام لما كان الانسان اذا راى في
النوم شيئا يعلم انه في النوم بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة واذا
بلغت هذه النفس مبلغها في الطهارة رات في النوم عجايب من الاحلام
وخاطبتها الانفس التي قد فارقت الابدان وافاض عليها الباري من نوره
ورحمته فيلتذ حينئذ لذة دايمة فوق كل لذة يكون بالمطعم والمشرب والنكاح
والسماع والنظر والشم واللمس لان هذه لذات حسية دنسة تعقب الاذى وتلك
لذة الهية روحانية ملكوتية تعقب الشرف الاعظم والشقي المغرور الجاهل
من رضي بلذات الحس وكانت هي اكبر اغراضه ومنتهى غايته وانما نحن في هذا
العالم في شبه المعبر والجسر الذي يجوز عليه السيارة ليس لنا مقام يطول فاما
مقامنا ومستقرنا الذي ننتظر فهو في العالم الاعلى الشريف الذي ينتقل اليه نفوسنا
بعد الموت حيث تقرب من باريها وتقرب من نوره ورحمته وتراه رؤية عقلية

النفس لا تنام

دليل آخر

لا حسي ويفيض عليها من نوره ورحمته فهذا قول افنيقورس فاما افلاطن
فقال في هذا المعنى ان مسكن الانفس العقلية اذا تجردت هو كما قالت الفلاسفة
القدماء خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري وليس كل نفس يفارق
البدن يصير من ساعتها الى ذلك المحل لان من الانفس ما يفارق البدن وفيها
دنس واشياء حسية فمنها ما يصير الى فلك القمر فيقيم هناك مدة من الزمان
فاذا تهذبت ونقيت ارتقت الى فلك عطارد فيقيم هناك مدة من الزمان
فاذا تهذبت ونقيت ارتقت الى فلك كوكب كوكب فيقيم في كل فلك مدة من
الزمان فاذا صارت الى الفلك الاعلى ونقيت غاية النقا وزالت ادناس
الحس وخيالاته وحسد منها ارتقت حينئذ الى عالم العقل وجازت الفلك وصارت
في اجل محل واشرفه صارت حينئذ لا يخفى عليه خافية وطابقت نور الباري
وصارت تعلم كل الاشياء قليلها وكثيرها كعلم الانسان باصبعه الواحدة
او بظفره او بشعرة من شعره وصارت الاشياء كلها مكشوفة بارزة لها وفوض
اليها الباري اشياء من سياسة العالم يلتذ بفعلها والتدبير لها ولعمري
لقد وصف افلاطن واوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة ولا وصله
الى بلوغ النفس الى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم
الا بالتطهر من الادناس فان الانسان اذا تطهر من الادناس صارت نفسه
حينئذ صقيلة يصلح ويقدر ان يعلم الخفيات من الغيوب وقوة هذه
النفس قريبة الشبه من قوة الاله تبارك وتعالى اذا هي تجردت من البدن
وفارقته وصارت في عالمها التي هو عالم الربوبية والعجب من الانسان ان
يهمل ويبعدها من باريها وحالها هذه الحالة الشريفة وقد وصف
ارسطاطاليس امر الملك اليوناني الذي عرج بنفسه فمكث لا يعيش ولا
يموت اياما كثيرة كلما افاق اعلم الناس بفنون من علم الغيب وحدثهم
بما راى من الانفس والصور والملائكة واعطاهم في ذلك البراهين واخبر جماعة
من اهل بيته بعمر واحد واحد منهم فلما امتحن كلما قال لم يجاوز احد منهم المقدار
الذي حده له من العمر وخبر ان خسفا يكون في بلد الاوس بعد سنة وسيل

تكوّنه في موضع اخر بعد سنين فكان كما قال وذكر ارسطاطاليس ان السبيل في ذلك ان نفسه انما علمت ذلك العالم لانها كادت ان تفارق البدن وانفصلت عنه بعض الانفصال فرات ذلك فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة لكانت قد رات عجايب من امر الملكوت الاعلى فعل الباكيين فمن كان طبعه ان يبكي من الاشياء المحزنة ينبغي ان يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنية المموهة التي يليه الشرّ ويميل بطبعه الى طبع البهايم ويدع ان يتشاغل بالنظر في هذا الامر الشريف والتخلص اليه ويطهر نفسه حسب طاقته فان الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن فان العالم الحكيم المبرّز في التعبد لباريه اذا كان ملطخ البدن بالحماة فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلما افضل واشرف من الجاهل الملطخ الجسد بالمسك والعنبر فمن فضيلة المتعبد لله الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية ان الجهال كلهم الا من هجر منهم سفهه ان يعترف بفضله ومحله ويفرغ ان ينطلق منه على الخطاء فيا ايها الانسان الجاهل الا تعلم ان مقامك في هذا العالم انما هو كلمحة ثم تصير الى العالم الحقيقي فتبقى فيه ابد الابدين وانما انت عابر سبيل في هذا الامر ارادة باريك عز وجل قد علمته جملة الفلاسفة فالامر كما حكينا عن الفلاسفة

واختصرناه من قولهم ان النفس جوهر

بسيط فتفهم ما كتبت به اليك

تكن سعيدا اسعدك الله

تعالى في دنياك وآخرتك

والحمد لله رب

العالمين

رسالة للشيخ الرئيس قدس سره الى الكيا ابي جعفر محمد بن الحسين محمد بن المرزبان

بسم الله الرحمن الرحيم

كيائي اطال الله بقاء الكياء الفاضل الاوحد وادام عزه وتاييده ونعمته وتمهيده واجزل من كل خير مزيده عن سلامه والحمد لله رب العالمين وصلوته على رسوله محمد واله الطيبين قد وصل كتاب الكياء الفاضل الاوحد ادام الله تمهيده واعزّ واجل واكرم وافد وشكرت الله عزت قدرته على ما تحققته من خبر سلامته وانتظام امره واستقامته شكرا يوجبه عثوري على مثله في فضله وعقله وسالت الله عز جلاله ان يقرب ذلك بتاييده والحاف حد يدانه على ما يشاء قدير الى قوله والذي ذكره من اختلاف الناس في امر النفس والعقل وتبلدهم وترددهم فيه لاسيما البلهاء النصارى من اهل مدينة السلام فهو كما قال وقد طال تحيّر الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما في هذا الباب وكل اصاب من وجه واخطاء من وجه والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم وظنهم انه انما يخوض في بيان بقاء النفس او عدمها عند الموت حين تصنّف المقالة الاخيرة من كتاب النفس وليس كذلك بل قد فرغ سرّا في المقالة الاولى حين تناظر ديمقراطيس في امر النفس واعطى الاصل لمن يفهم في ذلك وهو ان الشيء الذي يتصوّر فيه المعقولات الكلية غير منقسم تمنع ان يكون الجوهر الجسماني هو المتلقي للمعاني العقلية بالقبول فبقي لها اذن جوهر قايم بذاته ولا منقسم حتى يعرض له بسببه الانقسام فيكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسماني ثم انه في المقالة الاخيرة انما يتجرد لبيان القوى المرافقة للنفس في البقاء وقد دل على ان الحسية والخيالية والذكر ونحو ذلك والحركة لا يقوم بغير جسم ويتبين من خلل كلامه ان الادراك الحسي الظاهر والباطن لا يكون الا بمنقسم فاحب ان يبحث عن القوى العقلية وابتدا بالقوة التي يقال لها العقل الهيولاني فبيّن انها لا يضمحل ثم انتقل الى غيرها فصرح بانها لا يضمحل ايضا ولفظه ايضا يدل على ان حكما ثابتا جار مجرى الحكم الاول ولان بعض الناس يتوهم غير هذا بناء على ظنه ان العقل

الهيولاني هو النفس الناطقة بعينها او ان العقل الهيولاني استعداد للقلب كان
المعقول يتلقاه جسم القلب بهذا الاستعداد فتبلد واساء الظن وزاغ
المحجة المثلى والحق ان هذا العقل استعداد لجوهر النفس لا لشيء من الجسم وانه
يصحب جوهر النفس في كل حال وقد بسطت القول في ان المعقول لا يتلقاه المنقسم
بسطا معينا شافيا ولعله تعرض علي اذا اقدر الله الالتقاء به واما كتاب
يحيى النحوي في مناقضة الرجل فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف وفي الكتب
تلك الشكوك والتوصل الى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم وقد قضيت الحاجة
في ذلك فيما صنفته من كتاب الشفاء العظيم المشتمل على جميع علوم الاوايل
حتى الموسيقى بالشرح والتفصيل والتفريع على الاصول وتلك الشكوك ليست
مما تفطن لهدايتها الرسميون ممن يعلمه فان انحلالها مبني على فروع اصول
من كتاب السماع الطبيعي فان بين السماع الطبيعي وبين السماء والعالم
اصولا هي فروع الاصول الموردة في السماع الطبيعي تصريحا بالفعل بل بالقوة
ممن لم يتقدم اولا وتحض معاني السماع الطبيعي عن ريد تلك الفروع كان مفرطا
فيما يحاول لم من بعينه وعرض لهما عرض لفلان وفلان ويحيى النحوي ولقد
حاول قوم مناقضة تلك المناقضة فاتوا البيوت من ظهورها دون
ابوابها وحملوا انفسهم على القناعة بما اورده حملا عسوفا الشكوك في كلام ليس
لها روغ والذي استخبره من حال المعرض لمثله فاخبره اني كنت صنفت كتابا
سميته كتاب الانصاف وقسمت العلماء قسمين مغربيين ومشرقيين وجعلت
المشرقيين يعارضون المغربيين حتى اذا حق اللداد تقدمت بالانصاف
وقد كان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين الف مسئلة
واوضحت شرح المواضع المشكلة في الفصوص الى آخر اثولوجيا على ما في اثولوجيا
من المطعن وتكلمت على سير المفسرين وعملت في ذلك مدة يسيرة ما لو جود
لكان عشرين مجلده فذهب في بعض الهزايم ولم يكن الا نسخة المصنف وكان
النظر فيه وفي تلك الخصومات برهة اما بعد فراغي من شيء اعمل اشتغل باعادته
وان كان الاعادة ثقيلا وذلك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغداديين

زاغ ازراه کر
مجحه راه راست کر
غزاره بسیار شدن کر

ونحن قد اوضحنا هذه المتوسطات بين الكتابين ومنه قفنا عليها وحل جميع جهلاء الالاد المحرمه

وتقصيرهم وجهلهم والآن فليس يمكنني ذلك ولا لي مهلة ولكن اشتغل بمثل الاسكندر
وثامسطيوس ويحيى وامثالهم واما ابو نصر الفارابي فيجب ان يعظم اليه
الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان وكاد ان يكون افضل من السلف ولعل
الله يسهل معه الالتقاء فيكون استفاده وافاده وليعذرني في تشويش الخط
وتعويج الحروف فما توليت مخاطبته منذ سنة ثلثين لامراض هكتني وطالت
على افخرت سانني وكانت قد اقعدتني وكفت يدي عن الخط والكتابة

وهذا اول ما كتبت بيدي وهو
من بركات معرفته والله
تعالى عنعني
والكلم

رسالة لبعض الحكماء في معرفة كوكب السعد والنحس وما يتعلق بكل واحد منها

قال افلاطون لا يدل على الحقايق الا المشتري قال ابقراط اذا استولى برجيس يعني
المشتري في تحويل السنة الشمسية كانت السنة قليلة المرض كثيرة الصحة ويصح
الحمل والولادة قال اصطفن لا سعد الا المشتري ولا نحس الا المريخ قال ابو معشر
انا اقول ان زحل نحس ايضا ولكنه لا يعجل الشر كما يعجل المريخ قال رئيس الحكماء
وسيدهم ارسطوطاليس في كتاب الاسكندر ان الملك لزحل والقهر للشمس
والعدل للمشتري والزينة للزهرة والتدبير لعطارد والخدمة للقمر والجور
للمريخ قال اصطفن ان الملك للشمس وتوارث الملك عن الاباء والاسلاف
والخيال والقلاع والمطامير والفكر في العواقب والحقد والدماء والصبر
لزحل وقبض الاموال وتخريب البلاد والسيف والشرط والغضب والحراق
للمريخ والخدع والنميمة والحيلة على الملوك لعطارد واللهو والزينة ومحبة
الناس للملك والخدم والجواري والملاهي والبساتين والرياض والثماد
للزهرة والقضاء والحكمة والعبادة لله والنصح والصدق والعدل والاصلاح
بين الناس للمشتري مع كنوز المال الصامت ومع ما شرع باخراج ومعادن
يخرج من اموالهم لصلاح الدين والاطراف والرسل والمبرد والخدم
والقهارمة والحسنات والناظرين في سهام المواريث والتجارب للقمر
قال اقليمون الملك للشمس ويتولى التدبير والمكيدة عندها عطارد ويتولى
الحكم والمال عنها المشتري ويتولى الرى والزينة عنها الزهرة ويتولى الخدمة
القمر ولا يستعين الشمس لا بزحل ولا بالمريخ لانها اذا احتاجت الى القتال فهي
ابلغ من المريخ واذا ولى المشتري الملك فضاحت سيفه وهيبته الشمس ولا
يستعين المشتري بزحل ولا بالمريخ قال ابو سعيد في كتاب الاسرار قلت لابي معشر
هؤلاء الذين يذهبون مذهب العرب في النجوم وزعموا ان زحل ليس بنحس
محنة تامة وان فيه شيء من الخير فقال ابو معشر ليس هذا مذهب العرب
انما هو شيء اخذوه عن الهند وقال الاوايل وارسطوطاليس ان زحل لا يضر
بالهند كثير مضرة وقد ينفعهم منافع كثيرة وبلغني ان اهل السند او بعضهم

يلحقهم الفساد كلما احترق زحل وكلما قارن المريخ وكلما صار في هبوطه
والهم يجتنبون في تلك الاوقات كثيرا من اعمالهم وابتداآتهم قال ابو معشر
وهذا صحيح لان قسمتهم لزحل ونسبتهم اليه وهو من شركة عطارد وزحل
فالاحسام والالوان زحلية والحكمة والفلك عطاردية والعلم عند الله
العزيز الحكيم

تمت

رسالة في البحث والمناظرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا مانع لحكمه ولا ناقض لقضائه والشكر لمن لا معارض له في ارضه وسمائه والصلوة والسلام اجمالاً على جميع الرسل الدلائل وتفصيلاً على نبينا الجامع لخير الآداب والشمايل وعلى آله واصحابه من الاواخر والاوايل وبعد فهذه زبدة مقنعة وجملة نافعة من آداب البحث والمناظرة كتبتها لالتماس بعض الاعزة والاحبة من السادة الاجلة على البديهة والارتجال لما كان الملتمس على جناح السفر والارتحال فالعفو عن الزلل مأمول والعذر عن الكرام مقبول ومن الله التوفيق والهام الصواب انه خير مرجع ومآب

مقدمة بدان وفقك الله للتحلي بحلية اهل العلم والكمال وجنبك عن شيم الناقصين والجهال كه بحث از روی لغت تفتیش وجست وجو کردن است ودر اصطلاح علما آنست که اثبات حکم ثبوتی یا سلبی کند بدلیل ومناظره بحسب لغت نظیر یکدیگر گفتن است ودر اصطلاح آنست که دو خصم نظر کنند در حکمی ومسئله بقصد آنکه صواب پیدا شود خواه پیدا شود وخواه نه واین نباشد الا آنکه هر یك را در مقابل آن دیگر در آن مسئله سخنی باشد خواه بحضور ومشافهه وخواه بغیبت تا داخل شود آن مناظراتی ومخالفاتی که واقع است میان متقدمان ومتاخران علما وانکس که در صدد تعلیل حکم باشد یعنی خواهد که علت آن بیان کند اورا معلل ومستدل گویند وانکس دیگر گاه سائل ومانع ومناقض گویند وگاه معارض وگاه ناقض ومعنی هر یك بعد ازین معلوم گردد ودر اصطلاح بحث ومباحثه را نیز یعنی مناظره استعمال کنند وچون متعلم را در طریق بحث ومناظره خطا ممکن است ناچار است اورا از آداب بحث یعنی آن چیزها که بدان احتراز کند از خطاء در بحث زیرا که آداب بحث رعایت کند در تفهیم وتفهم پس درین اوراق آن آداب واصطلاحات بر وجهی که علما مقرر داشته اند مسطور میشود وجمله در مثال بعمل آورده میاید تا طالبان بدان منتفع شوند وبالله التوفیق والعصمة فصل بدانکه کسی که در صدد آنست که مطلوبی

بحث

مناظره

معلل ومستدل

سائل ومانع ومناقض ومعارض وناقض

وحکمی را بدلیل اثبات کند مادام که بیان مذاهب واقوال وشرح لغتی واصطلاحی کرد ان مطلوب کند بود وهیچ نباید گفت مگر طلب تصحیح نقل با آنکه نماید که آنرا کی گفته ودر کجا گفته بعد از آن چون بر مطلوب دلیل گوید اگر خصم هیچ نگوید مناظره نباشد اما اگر در معرض بحث درآید این هنگام اگر یك مقدمه معینه اورا یا هر یك از مقدمات معینه اورا منع کند یعنی طلب بران کند آن را منع ومناقضه ونقض تفصیلی خوانند ومراد از مقدمه دلیل آن قضیه است که دلیل از آن مرکب شده باشد وخصم را درین حال سایل ومانع ومناقض گویند وعبارت او لا نسلم است یا آنکه گوید فلان مقدمه ممنوع وهیچ شاهد که دلیلی محتاج نیست واگر چیزی از برای تقویت منع بگوید جایز باشد وآنرا مستند وسند منع گویند وعبارت آن در مثال روشن گردد ولکن جایز نباشد اورا که دلیلی بر بطلان مقدمه ممنوعه گوید زیرا که دلیل گفتن درین حال منصب معلل است پس اگر سایل دلیل گوید غصب منصب معلل کرده باشد واین جایز نیست الا پیش بعضی بلکه گاهی که معلل دلیل بر ثبوت مقدمه ممنوعه بگوید سائل تواند که بعد از آن دلیل بر بطلان آن گوید چنانچه بعد ازین معلوم گردد فصل اگر خصم متعرض دلیل معلل شود اما مقدمه معینه را یا مقدمات معینه را منع نکند بلکه گوید این دلیل بجمیع مقدمات صحیح نیست یعنی در وی خللی هست غیر معین این را نقض اجمالی گویند واین هنگام بر خصم واجب باشد که آن خلل که دعوی کرد بشاهدی روشن گرداند وبیان آن بدو طریق باشد یکی آنکه گوید زیرا که این دلیل در فلان صورة جاری است وحکم تو در آنجا نیست ودیگر آنکه گوید زیرا که محالی لازم آید ازو وهر چه مستلزم محال باشد هم محال باشد وهر دو طریق در مثال روشن گردد واگر خصم متعرض دلیل شود نه شیء معین را منع کند ونه شیء غیر معین را بلکه دلیلی در مقابل دلیل معلل بگوید بر خلاف ونقیض مدعی او آنرا معارضه گویند وصورتش اینست که گوید اگر چه دلیل تو دلالت کرد بر ثبوت مطلوب تو پیش من دلیلی هست بر نفی آن چنانچه در مثال بیاید پس درین حال منصبین منعکس میگردند معلل چون خصم شود وخصم چون معلل

دلیل

سائل ومانع ومناقض

مستند وسند منع

نقض اجمالی

معارضه

انعکاس منصبین

در جمیع احکام اینست مجموع طرق بحث و هر چه جز اینها باشد بحسب ظاهر بحقیقت
بیکی از اینها راجع شود فصل مثلا اگر کسی گوید که مدعی آنست که لفظ ضَه
اسم است و مراد از اسم در اصطلاح نحوی کلمه ایست مستقل المعنی غیر مقترن
باحد ازمنهٔ ثلاثه و از خواص او دخول لام تعریف و کسره و تنوین است تا اینجا
خصم را محل بحث نباشد مگر آنکه گوید نقلی از کلام نحوی برین اصطلاحات
که گفتی بیار بعد ازین که معلل شروع در دلیل کند و گوید زیرا که ضَه مدخول
تنوین است و هر چه مدخول تنوین باشد اسم است پس ضَه اسم است این زمان
خصم را رسد که یک مقدمه یا بیشتر منع کند خواه مقدمهٔ اولی که مسمی بصغری
است و خواه ثانیه که مسمی است بکبری و خواه هر دو و هر گاه اولی را پیش از ذکر تا
منع کند احسن آنست که منع بعد از تمام مقدمات باشد و بر هر تقدیر منع و مناقضه
و نقض تفصیلی باشد پس گوید در منع کبری مثلا لا نسلم که هر چه مدخول تنوین است
اسم باشد و تواند که برین هیچ نیفزاید زیرا که برو واجب نیست و شاید که از
برای تقویت منع سند ذکر کند و گوید چرا نشاید که بعضی از مدخولات تنوین
نه اسم باشد یا گوید احتمال دارد که بعضی از مدخولات تنوین فعل یا حرف باشد
همچنانچه اصابا و هلا و بر هر تقدیر معلل را اثبات مقدمهٔ ممنوع باید
کرد هر کدام که باشد و نشاید که برد و ابطال سند جواب گوید مگر آنکه سند مساوی
منع باشد بآن معنی که منع را جز آن سند سندی دیگر نباشد چه در این هنگام
تواند بابطال سند جواب گفتن اما جواب بمنع سند گفتن بهیچ حالی درست نیست
پس گوید در اثبات کبری ممنوعه مثلا زیرا که تنوین از برای معنی چند می آید که
آن معانی جزو در اسم درست نیست چنانچه در کتب نحو مبین شده و هر چه
از برای چنان معانی باشد جزو در اسم داخل نشود پس سائل را رسد که با این دلیل
و مقدماتش همان بجای آرد که با دلیل اصل و مقدمات آن پس تواند که این
هنگام که دلیل گوید بر بطلان مقدمهٔ ممنوعه تا معارضه باشد با دلیل مقدمه
و آنرا مناقضه علی سبیل المعارضه گویند یا نقض اجمالی کند و آنرا نقض تفصیلی
علی سبیل الاجمال خوانند یا نقض تفصیلی کند یا بجایی رسد که ملزم کرد و منع

مناقضه علی سبیل المعارضه
نقض تفصیلی علی سبیل الاجمال

تواند کرد که امر بدیهی یا نقلی باشد فصل خصم را نیز رسد در مثال مذکور
که مقدمهٔ معینه را از دلیل اصل منع نکند بلکه گوید که این دلیل بجمیع مقدمات
صحیح نیست و این هنگام واجب است که بگوید زیرا که این دلیل بعینه در
اصابا جاری است و حکم تو که اسمیت است درو نیست یا گوید که زیرا که از و محالی
لازم می آید و آن محال آنست که اصابا درین حال که فعل است فعل نباشد زیرا
که چون تنوین دارد باید که اسم باشد نه فعل و به اتفاق فعل است پس هم
فعل باشد و هم فعل نباشد هف و هم درین مثال خصم تواند که منع دلیل نکند
نه مقدمهٔ معینه و نه مقدمهٔ غیر معینه را بلکه گوید اگر چه دلیل تو دلالت
کرد بر آنکه ضَه اسم است نقیض من دلیلی هست که ضَه اسم نیست زیرا که اسم آنست
که معنی او مقترن بیکی از ازمنهٔ ثلثه نباشد و او مقترن است پس اسم نباشد
بعد از آن معلل بیان تواند کرد که خصم او در اصل مثلا گوید لا نسلم که هر چه
مقترن به احد ازمنهٔ ثلثه است اسم نیست چرا نشاید که هر چه بوضع
اولی مقترن باشد اسم نباشد و ضَه
بوضع اولی مقترن نیست
بلکه بوضع ثانی
مقترن
هست
تم

رسالة بسم الله الرحمن الرحیم من کلام عمر الخیام

فصل من شرح الحکیم عمر ابن الخیام فی تفسیر سبحان الملک القهار پادشاه دادار ایزد کامیاب خود هست که آغاز چیزها از وست و انجام و بازگشت همه چیزها بد وست جوهر نیست که پذیرفتن اضداد متغیر گردد و عرض نیست که وجود جوهر پیش از وجود وی بود نه کمیتش وصف نکنند تا تقدیر پذیرد و اجزاش باشد و نه بکیفیت تا مانندش بود و نه بمضاف تا چیزی در وجود با او برابر تواند بودن و بجایش وصف نکنند تا محاط باشد و بکیتش باز ببندند تا از حدی بمدتی انتقال کند و نه بنهاد و وضع تا هیات مختلفه بر وی در آید و حدودش بود و نه بجده تا چیزی بر وی شامل گردد و بانفعالش وصف نکنند تا فاعل او را متغیر کند و بفعلش وصف نکنند الا ابداع کردن و یکیست از آن روی که ضد و نظیر ندارد و یکیست بذات و بنعت و بکلمه کامکاراست که عدم را بوجود قهر کند دادار نیست که قوت بفعل آرد و ممکن را واجب کرداند قوتش نامتناهیست از روی احکام و اتقان پاکا خدا یا همچنانکه قوتت نامتناهیست وجودت در دادن وجود هیچ باقی نگذارد هیولی را ابداع کردی کر او را قوت پذیرفتن نامتناهیست همچو قوت تو در دادن و دانستی که کون و فساد نشود مگر بگرد آرنده و پراکنده و بچیزی کر جسم بدان منقاد شود فاعل کون را و بچیزی که بدان عاصی شود فاعل فساد را پس گرمی پراکنده آفریدی و سردی را بگرد آرنده و رطوبت انقیاد را و یبوست عصیان را و ازین ارکان عناصر نخستین بیافریدی چون آتش و هوا و آب و زمین و گرم ترین در جای برترین نهادی از بهر آنکه اگر سردترین آنجا بودی گرم گشتی بحرکت فلک و هیچ کاین نماندی کر تباه شدی از غلبت گرمی برد گر عناصر هم بقوت و هم بجایگاه و این سه عنصر بالایین را بی رنگ آفریدی و اگر نه شعاع را راه ندادندی تا در ان بگذشتی و زمین را رنگی دادی میانه سیاهی و سفیدی تا روشنی پذیر باشد پس ازین عناصر مرکبات بسیار بیافریدی و هر یک را در شرف و خست مرتبه دادی محدود تا هیچ چیز از هیچ قابل پذیره آن چیز فایت

نشود و همه موجودات بحق خویش رسند و مردم را روان گویا دادی که اگر آنرا پاکیزه کند بعلم ماننده ملئکه شود خداوندا و آفریدگارا ما ترا خواهیم و ترا پرستیم و شروی از تو خواهیم و توکل بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از توست و بازگشت همه چیزها بد نست

والحمد لله واهب العقل و صلوته

علی رسوله و آله

تم

رسالة الشيخ الرئيس قدس سره العزيز سلسلة الفلاسفة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس ابو علي كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان فقبل الكون ممكن الوجود اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودا وممكن الوجود لا بد له من علة تخرجه من العدم الى الوجود ولا يجوز ان يكون علة لنفسه لان العلة تتقدم على المعلول بالذات فيجب ان يكون علته غيره والكلام في علته كالكلام فيه ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه لانه يؤدي الى الدور والى تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان ينتهي الى ما لا نهاية له لانا لو فرضنا خطا متناهيا في احد الطرفين غير متناه في الطرف وفرضنا خطا آخر مثله فزدنا عليه زيادة فاما ان يتساوى الخطان او يتفاوتان فان تساويا فهو مح لان مع احدهما زيادة ليست مع الآخر وان تفاوتا وهو مح لان ما لا نهاية له وان فرضنا خطا غير متناه في الطرفين يمكن ان ينقسم بقسمين كل واحد منهما متناه في احد الطرفين غير متناه في الطرف الآخر وهو مح فيجب ان ينتهي الى علة اولى ليست لها علة فاعلية ولا مادية ولا صورية ولا غائية ولا يجوز ان يكون اثنين لانه يحتاج الى اصل يتقدم على الاثنين بالذات فيخرجهما عن كونهما قديمين ولا يجوز ان يكون جسما لانه يتجزى في الوهم ويؤدي الى الكثرة فيجب ان يكون عقلا لماهية ذاته والعاقل والمعقول في حقه شيء واحد والعقل علم فيجب ان يكون عالما والعلم والعالم والمعلوم في حقه شيء واحد وهو الحكيم المطلق لانه حكمته من ذاته وهو حي لان الواحد منا يوصف بانه حي لنسبة النفس التي هي سبب العقل اليه وهو حقيقة العقل فاولى ان يكون حيا وكل واحد منا هو حي بالحيوة المتقدمة بالقوة والفعل وهو حي بالذات جل تعم جوده محض اذ ليس عامله ولا يجوز ان يقال انه فعل العالم ليكمل لان كل فاعل يكمل بفعله كالبناء يكمل ببنائه والكاتب يكمل بكتابته فلو قلنا انه فعل العالم لكان كماله متوقف قبل الفعل على صدور الفعل منه ولا بد ان فعل اما ان يفعل بآلة او بغير آلة فان فعل بآلة فهو مح فانه يلزم ان يقال ان تلك الآلة فعل بآلة وتلك الآلة الاخرى فعلت

والعقل

١٠

ترتيب افاضة الموجودات

بآلة فيؤدي الى ما لا نهاية وان قلنا فعلت بغير آلة يلزم ان يقال انه فعل بطباع مختلفة فتؤدي الى الكثرة فان قيل من اين جاءت هذه الكثرة نقول لان الاول لم واجب وعلم ذاته فبعلمه الاول وجب عنه عقل وذلك العقل علم الاول وعلم ذاته فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه ما دون الاول وجب عنه نفس الفلك الاطلس يعني فلك الاقصى وذلك الذي هو العرش ثم ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه ما دون الاول وجب عنه نفس الفلك المكوكب الذي هو الكرسي ثم ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه ما دون الاول وجب عنه نفس فلك زحل هكذا على هذا الترتيب الى عقل ونفس فلك عطارد ثم ذلك العقل علم الاول وعلم ما دون الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه ما دون الاول وجب عنه نفس فلك القمر وهذا العقل الاخير يقال له العقل الفعال وواهب الصور والروح الامين وجبرئيل والناموس الاكبر وما يحدث في عالمنا انما يحدث عنه بمعاضدة الافلاك فالافلاك يتحرك تحركا شوقيا فلزم من قرب الكواكب وبعدها خصوصا الشمس الحرارة والبرودة فيحدث الابخرة والادخنة يتصاعد منها ويحدث منها الآثار العلوية وما بقي في الارض ان لم يجد منفذا ووجد امتزاجا يحصل المعادن ثم ان وجد امتزاجا آخر يحصل الحيوان غير الناطق فان وجد امتزاجا آخر احسن واعدل يحدث الانسان وهو اشرف الموجودات في هذا العالم السفلي ولفضله عن طرفي النقصان نسبة الفلك فيقبل شبه المفارق وهو النفس الناطقة وكان العقل الفعال نار اشتعل ولشده قربها الى النفس القدسية النبوية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فينقص على القوة الواهمة وهي على الحافظة وهي على المتخيلة وهي على المشترك وهي على الحس الظاهر وهي على الهواء فينطبع وينعكس فيرى شخصا في غاية الحسن فخاطبه بوضع السنن والنواميس واشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عاقلا بالفعل واشرف من كانت نفسه النطقية عاقلا بالفعل من له النفس القدسية النبوية

والحمد لله رب العالمين تمت

حدوث المعادن

حصول الحيوانات الغير الناطقة

حصول الانسان

طريق الوحي وكيفيته

من افادات السيد الفاضل السيد شريف العلامة

بسم الله الرحمن الرحيم

اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى
فائدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له ففائدة الفعل
وغايته متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين
الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل
غرضا ومقصودا ويسمى بالقياس الى فعله علة غائية والعلة الغائية ايضا (فالغرض)
متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة
وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية اذا تمهد هذا فنقول افعال
الله تعالى يترتب عليه حكم ومصالح لا تحصى ولا تعد فذهبت الاشاعرة والحكماء
الى ان تلك الحكم والمصالح غايات لافعاله تعالى ومنافع راجعة الى مخلوقاته
وليس شيء منها غرضا وعلة غائية لفعله واستدلوا على ذلك بوجهين
احدهما ان من كان فاعلا لغرض فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض اولى
بالقياس اليه من عدمه والا لم يصلح ان يكون غرضا له فيكون الفاعل
مستفيدا لتلك الاولوية ومستكملا بغيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لا يقال انما تلزم الاستفادة والاستكمال اذا كانت المنفعة راجعة الى الفاعل
اما اذا رجعت الى غيره كالاحسان الى المخلوقات فلا لانا نقول اذا كان احسانه
وعدم احسانه متساويين بالنسبة اليه تعالى لم يصلح الاحسان ان يكون
غرضا له وان كان الاحسان ارجح واولى به لزم الاستكمال والثاني من الوجهين
ان غرض الفاعل لو كان سببا لاقدامه على فعله كان ذلك الفاعل ناقصا
في فاعليته مستفيدا لها من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه كما لا يخفى بل
كمال الله تعالى في ذاته وصفاته يقتضي الكمالية في فاعليته وافعاله وكمالية افعاله
يقتضي ان يترتب عليها حكم ومصالح راجعة الى عباده فتلك المصالح غايات
وثمرات لافعاله لا علل غائية لها فاتضح بما حققنا ان ليس شيء من افعاله
عبثا اي خاليا عن الحكمة والمصلحة وان لا سبيل الى الاستكمال والنقصان الى

سرادقات عظمته وكبريائه وهذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي
لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة وما ورد من الآيات والاحاديث الموهمة
لكون افعاله معللة بالاغراض فهي محمولة على الغايات المترتبة عليها ومن
قال بتعليلها بناء على شهادة ظواهرها فقد غفل عما يشهد به الانظار الصحيحة
والافكار الدقيقة او اراد اظهار ما يناسب افهام العامة جريا على مقتضى
كلموا الناس على قدر عقولهم

والحمد لله رب

العالمين

تمت

من افادات السيد السند المحقق المدقق الفاضل النحرير السيد
شريف العلامة بسم الله الرحمن الرحيم قدس سره

مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها
ادناها الموجود بالغير اي الذي موجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود
تغاير ذاته وموجد تغايرهما فاذا نظر الى ذاته مع قطع النظر عن موجده امكن
في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكنان وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو
المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده
اقتضاء يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا
الانفكاك والمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب
جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود تغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان ولا يخفى على ذي مسكة ان الامر تبره في
الوجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة
ذوي بصائر ثاقبة وانظار ثاقبة وان اردت مزيد توضيح لما صورنا
من المراتب الثلث في الموجودية واستوضح الحالة فيما نورده في هذا المثال
وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاول المضيء بالغير اي الذي
استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضيء
وضوء يغايره وشيء ثالث افاد الضوء الثاني المضيء بالذات بضوء هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا
اقتضائه الضوء كذلك فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالث
المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضيء بذاته بضوء لا بضوء
زايد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف
يوصف الضوء بانه مضيء مع انها معنى الضوء كما يتبادر اليه الافهام ما قام
به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ
وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء
آخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد
من المضيء بغيره والمضيء بذاته بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار
بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته
بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا تاما لا اخفاء فيه
اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه
المراتب الثلثة في الامور المحسوسة قس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة
ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب ان
يكون في اعلى مراتب الموجودية

تمت الرسالة الشريفية
المسمى بالشريفية

رسالة في تاريخ بسم الله الرحمن الرحيم احوال الشيخ الرئيس

تاريخ احوال الشيخ الرئيس افضل المتاخرين ابو علي الحسين بن عبد الله البخاري
سقى الله ثراه ذكر ان ابى كان رجلا من اهل بلخ و انتقل الى بخارا فى ايام نوح ابن
منصور السامانى واشتغل بالتصرف وتولى الاعمال فى اثناء ايامه بقرية
خرمثين من صقاع بخارا وهى من امهات القرى وتزوج بامى فيها وقطن
بها وولدت منها بها ثم ولد اخى ثم انتقلنا الى بخارا واحضرت معلم القرآن
ومعلم الادب وكملت العشر الاول من العمر وقد اتيت على القرآن وعلى كثير
من الادب حتى كاد يقضى من العجب وكان ابى ممن اجاب داعى المصريين
ويعد من الاسمعلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه
ويعرفونه وكذلك اخى وكانوا ربما تذاكروا بينهم وانا اسمع منهم وادرك ما
يقولونه واستدلوا يدعوننى ايضا اليه ويجرون على السنتهم ذكر الحكمة والهندسة
والحساب الهندسى واخذ بوجهى الى رجل يبيع البقل ويقوم بحساب الهندى
حتى اتعلم منه ثم جاء الى بخارا رجل يقال له ابو عبد الله الناتلى وكان يدعى
التفلسف فانزله ابى دارنا رجاء تعلمى منه وقبل قدومه كنت اشتغل بالفقه
واتردد فيه الى اسمعيل الفقيه وكنت من زمرة السائلين وقد القنت طرق
المطالبة ووجوه الاعتراضات على المجيب على الوجه الذى جرت به عادة الفقهاء
ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجى على الناتلى ولما ذكر لى حد الجنس انه المقول
على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ناظرت فى تحقيق هذا الحد فاخذ
بتحقيق هذا الحمل بما لم يسمع مثله فتعجب منى كل التعجب وحذرنى الاشتغال بغير
هذا العلم وكل مسئلة قالها تصورتها وحفظتها فى الحال خيرا منه حتى قرأت عليه
ظواهر المنطق لان دقايقها لم يكن عنده ثم اخذت اقرأ الكتب على نفسى واطالع
الشروح حتى احكمت على المنطق وكذلك اقليدس قرأت من اوله خمسة اشكال
او ستة ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب باسره ثم انتقلت الى المجسطى ولما
فرغت من مقدماته وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لى الناتلى اقرأها وحلها
بنفسك ثم اعرضها على لابين لك صوابها من خطائها وكان لا يعرف حقايقها

ولا يعلم دقايقها واخذ احل الكتاب فكم من مشكل ما عرفه الا وقت ما عرضته
عليه وفهمته اياه ثم فارقنى الناتلى متوجها الى كركانج واشتغلت بتحصيل
الكتب من النصوص والشروح من الطبيعى والالهى فصادفت ابواب العلوم مفتحة
على ثم رغبت فى علم الطب وصرت اقرأ الكتب المصنفة فيه وعلم الطب ليس
من العلوم الصعبة فلا جرم انى برزت فيه فى اقل مدة حتى صار فضلاء الطب
يقرؤن على علم الطب وتعهدت المرضى فانفتح على باب من المعالجات المقتبسة
والمجربة لا يوصف وانا مع ذلك اختلف مع الفقيه وانا ناظر فيه وانا فى
هذا الوقت ابن ستة عشر سنة ونصف فاعدت قراءة المنطق وجميع اجزاء
الحكمة وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بتمامها ولا اشتغلت فى النهار
بغيره وجمعت بين يدى ظهورا فكل حجة انظر فيها اثبت مقدمات قياسها
ورتبت فى تلك الظهور ثم نظرت فيما عساه ينتج وراعيت شروط مقدماتها
حتى تحقق لى حقيقة تلك المسئلة وكلما كنت اتحير فى مسئلة ولم اظفر
بالحد الاوسط فى قياس دخلت الجامع وصليت وابتهلت وتضرعت الى مبدع
الكل حتى فتح لى المنغلق ويسر لى المتعسر وكنت ارجع بالليل الى دارى واضع
السراج بين يدى واشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبنى النوم او احسست
بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب ريثما يعود قوتى ثم ارجع الى القراءة
ومهما اخذنى ادنى احلم بتلك المسائل باعيانها حتى ان كثيرا من المسائل
اتضح لى وجوهها فى النوم وكذلك حتى استحكم لدى جميع العلوم ووقفت
عليها بحسب الامكان الانسانى وكلما علمته فى ذلك الوقت فهو كما علمته
فى ذلك الايام لم ازدد فيه الى اليوم شيئا احكمت علم المنطق والطبيعى والرياضى
ثم عدلت الى علم الالهى وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت افهم ما فيه
والتبس على غرض واضعه حتى اعدت قراءته اربعين مرة وصار لى محفوظا
وانا مع ذلك لا افهمه كما اريد ولا المقصود به وآيست من نفسى وقلت هذا
الكتاب لا سبيل الى فهمه فاذن انا يوم من الايام حضرت وقت العصر الى
الوراقين قرأت واحدا من دلالى الكتب ينادى على مجلد فعرضه على والتمس

شراءه فرددته ردّ متبرّم معتقدا ان لا فائدة في هذا العلم فقال لي اشتر مني
هذا الكتاب فانه رخيص ابيعكه بثلثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه
فاشتريته ونظرت فيه فاذا هو كتاب لابي نصر الفارابي في اغراض كتاب
ما بعد الطبيعة ورجعت الى بيتي وشرعت قراءته فاتضح لي على الوقت اغراض
ذلك الكتاب بسبب انه قد كان لي على ظهر القلب ففرحت بذلك وتصدقت
من غد ذلك اليوم بشيء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى وكان سلطان بخارا
في ذلك الوقت نوح بن منصور واتفق له مرض تحير الاطباء فيه وكان
اسمي اشتهر فيما بينهم بالتوفر على العلم والقراءة فاجروا ذكري بين يديه وسالوه
احضاري فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت خدمته فسألته الاذن
في دخول دار كتبه ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب فاذن لي فدخلت
دارا ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق منضدة بعضها على بعض في بيت
منها كتب العربية والشعر وفي الاخرى الفقه وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد
وطالعت فهرست كتب الاوايل وطلبت ما احتجت اليه ورايت من الكتب ما لم
يقع اسمه الى كثير من الناس قط وما كنت رايته ولا رايته ايضا من بعد فقرأت
تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في علمه فلما بلغت ثماني
عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها وكنت اذ ذاك احفظ للعلم
ولكنه اليوم على النضج والا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء وكان في جواري
رجل يقال له ابو الحسن العروضي فسألني ان اصنف كتابا جامعا في هذا العلم
فصنفت كتاب المجموع وسميته به واتيت فيه على ساير العلوم سوى الرياضي
ولي اذ ذاك احد وعشرون سنة وكان في جواري رجل يقال له ابو بكر البرقي
الخوارزمي المولد فقيه النفس متوحدا في الفقه والتفسير والزهد مائلا
الى هذه العلوم فسألني شرح الكتب فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول
في قريب من عشرين مجلدة وصنفت له في الاخلاق كتابا سميته البر والاثم
وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده ولم يعر احدا ينتسخ منه ثم مات
والدي وتصرفت في الاحوال وتقلدت عملا من اعمال السلطان ودعتني



الضرورة

الضرورة الى الجلاء عن بخارا والانتقال الى كركانج وكان ابو الحسين السهلي المحب
لهذه العلوم بها وزيرا وقدمت على الامير بها وهو علي بن المامون وكنت
اذ ذاك في زي الفقهاء بطيلسان وتحت الحنك واثبتوا لي مشاهرة دارة تقوم
بكفاية مثلي ثم دعت الضرورة الى الانتقال منها الى نسا ومنها الى ابيورد
ومنها الى طوس ومنها الى سمنقان ومنها الى جاجرم راس حد خراسان ومنها
الى جرجان وكان قصدي الى الامير قابوس فاتفق في اثناء هذا اخذ قابوس
وحبسه في بعض القلاع وموته هناك ثم مضيت الى دهستان ومرضت هناك
مرضا شديدا وعدت الى جرجان واتصل به ابو عبيد الجرجاني وانشدته
في حالي قصيدة هذا البيت منها لما عظمت فليس مصر واسعي * لما غلا ثمني
عدمت المشتري * قال ابو عبيد هذا ما حكاه الشيخ الرئيس بلفظه من احواله
ومن هذا ما شاهدت انا من احواله كان بجرجان رجل يقال له ابو محمد الشيرازي
يحب هذه العلوم وقد اشترى للشيخ دارا في جواره وانزله فيها وانا اختلف
اليه كل يوم اقراء عليه المجسطي واقراء المنطق فصنف لابي محمد الشيرازي كتاب
المبدأ والمعاد وكتاب الارصاد الكلية وصنف هناك كتبا كثيرة كاول
كتاب القانون ومختصر المجسطي وكثيرا من الرسايل وهذا فهرست كتبه
كتاب الشفا كتاب الحاصل والمحصول كتاب البر والاثم كتاب الانصاف والانتصاف
كتاب التعبير المترجم بالفيض الالهي كتاب في النفس كتاب النجاة كتاب الاوسط
كتاب التذاكير رسالة في السعادة رسالة في الدعاء رسالة في الدستور
الطبي رسالة في السكنجبين مفاتيح الخزائن المجالس الثمانية رسالة الاضحوية
رسالة في جواب بعض المتكلمين رسالة في الفيض الالهي رسالة في [illegible]
كتاب التعليقات كتاب المباحثات كتاب الاشارات كتاب اللواحق كتاب
العلائي كتاب الجدل الملحق بالاوسط كتاب المعاد كتاب عيون الحكمة
رسالة في تعقب المواضع الجدلية رسالة في اثبات النبوة كتاب المبهج كتاب
الموجز الكبير كتاب السياسة كتاب بيان ذوات الجهة رسالة في علة قيام الارض
في الوسط رسالة الطير رسالة في القضاء والقدر كتاب مقتضيات الشعبة

كتاب التحفة كتاب زبدة القوى الحيوانية كتاب الادلة في بقاء النفس رسالة
النيروزية في تدارك انواع الخطاء الواقع في التقدير رسالة في القولنج كتاب
الادوية القلبية رسالة في العشق رسالة في الزاوية كتاب الهداية رسالة في الاخلاق
كتاب الحدود رسالة حي بن يقظان اجوبة ابي ريحان رسالة في القوى الجسمانية
ارجوزة في المنطق رسالة في حدوث الخوف كتاب حفظ الصحة كتاب الحكمة
المشرقية اجوبة المسايل العشر رسالة في كلف القمر رسالة الفردوس رسالة
في كيفية اشتقاق القمر رسالة في ماهية الحزن الرسالة الخويدية رسالة في معرفة
الاجرام السماوية رسالة في كيفية آلات الرصد رسالة في دفع الغم الموت رسالة
في خطاء من يقول ان الكمية جوهر وكثير من الكتب والرسايل لم يدخل في هذه
الفهرست ثم اشتغل الى الري واتصل بخدمة السيدة وابنها سلطان الري مجد
الدولة وعرفوه بسبب كتب وصلت معه يتضمن تعريفه قدره وكان بمجد
ذاك الدولة غلبة السوداء فاشتغل بمداواته وصنف هناك كتاب المعاد
واقام بها الى ان قصد شمس الدولة بعد قتل هلال بن حسنويه وهزيمة عساكر
بغداد ثم اتفقت له اسباب اوجبت ضرورة خروجه الى قزوين ومنها الى همدان
واتصاله بخدمة كدبانويه والنظر في اسبابها ثم اتفق له معرفة شمس الدولة
واحضاره مجلسه بسبب القولنج وعالجه حتى شفاه وفاز من ذلك المجلس بخلع
كثيرة ورجع الى داره بعد ما اقام هناك اربعين يومًا بلياليها وصار من
ندماء الامير الى قرميسين لحرب عناز وخرج الشيخ في خدمته ثم توجه نحو همدان
منهزمًا راجعًا ثم سالوه تقلد الوزارة فتقلدها ثم اتفق تشويش العسكر عليه
وخافوه على انفسهم فكبسوا داره وقبضوا عليه وحبسوه واغاروا على اسبابه
والتمسوا من الامير قتله فامتنع منه وعدل الى نفيه عن الدولة طلبا لمرضاتهم
فتوارى في دار الشيخ ابي سعد بن دخول اربعين يومًا فعاود الامير شمس الدولة
القولنج وطلب الشيخ فحضر مجلسه واقام عنده مكرمًا مبجلًا واعيدت الوزارة
اليه ثانيا ثم سالته شرح كتاب ارسطاطاليس فذكر انه لا فراغ له الى ذلك
في ذلك الوقت ولكن ان رضيت بتصنيف كتاب اورد فيه ما صح عندي من هذه

العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا اشتغال برد عليهم فعلت ذلك فرضي به فابتدا
بالطبيعيات من كتاب سمي بالشفا وكان قد صنف الكتاب الاول من القانون
وكان يجتمع في داره كل ليلة طلبة العلم وكنت اقرا كتاب الشفا نوبة وكان
يقرا غيري من القانون نوبة فاذا فرغنا حضر المغنيون على اختلاف طبايعهم
وعبي مجلس الشراب بآلاته وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار وخدمة
الامير فقضينا بذلك زمانا ثم توجه الامير شمس الدولة الى طارم لحرب الامير
بهاء الدولة وعاوده القولنج عند قرب ذلك الموضع واشتد ذلك عليه وانضاف
الى ذلك امراض اخر جلبها سوء التدبير وقلة القبول من الشيخ فخاف العسكر
عليه من وفاته فرجعوا به طالبين همدان في المهد فتوفي في الطريق ثم بويع على
بن شمس الدولة واستوزروا الشيخ فابى عليهم وكاتب علاء الدولة في السر يطلب
خدمته والمسير اليه والانضمام في سلكه والشيخ في دار ابي طالب العطار متواريا
وطلبت منه اتمام كتاب الشفا فاستحضر ابا طالب وطلب الكاغذ والمحبرة فاحضرهما
وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءًا من الثمن بخطه وترك رؤوس المسايل وهي
في يومين حتى كتب رؤوس المسايل كلها بلا كتاب يحضره ولا اصل يرجع اليه بل
من حفظه قبله ثم ترك الشيخ تلك الاجزاء بين يديه واخذ الكاغذ وكان ينظر
في كل مسئلة ويكتب شرحها وكان يكتب في كل يوم خمسين ورقة حتى اتى على جميع
الطبيعيات والالهيات سوى كتاب الحيوان والنبات وابتدا بالمنطق وكتب منه
جزءا ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبة علاء الدولة فانكر عليه ذلك وارسل في طلبه
فدل عليه بعض اعاديه فاخذوه وادوه الى قلعة فردجان فانشد هناك قصيدة
منها دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في امر الخروج وبقي فيها اربعة اشهر
ثم قصد علاء الدولة همدان واخذها وانهزم تاج الملك ومر الى تلك القلعة
بعينها ثم رجع علاء الدولة عن همدان وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة الى
همدان وحملوا معهم الشيخ الى همدان ونزل في دار العلوي واشتغل بتصنيف
المنطق من كتاب الشفا وكان قد صنف كتاب الهداية بالقلعة ورسالة حي بن
يقظان وكتاب القولنج واما الادوية القلبية فانما صنفها اول وروده همدان

وكان مضى على هذا زمان وتاج الملك يمنيه في اثناء هذا بمواعيد جميلة ثم
عنّ للشيخ التوجه الى اصفهان فخرج متنكرا ومعه انا واخوه وغلامان
ونحن في زي الصوفية الى ان وصلنا الى طبران على باب اصفهان وبعد ان
قاسينا الشدائد في الطريق فاستقبلنا اصدقاء الشيخ وندماء الامير علاء
الدولة وخواصه وجاءوا بالثياب والمراكب الخاصة وانزل في محلة يقال لها
كون كنبذ في دار عبد الله الزبيري وفيها من الالات والفرش ما يحتاج اليه فصادف
من مجلسه الاكرام والاعزاز الذي يستحقه مثله ثم رسم الامير علاء الدولة ليالي
الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ
من جملتهم فما كان يطاق في شيء من العلوم واشتغل باصفهان بتتميم كتاب الشفا
ففرغ من المنطق والمجسطي وكان قد اختصر اوقليدس والارثماطيقي والموسيقي
واورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات راى الحاجة داعية اليها اما
في المجسطي فاورد عشرة اشكال في اختلاف المنظر واورد في آخر المجسطي في علم
الهيئة اشياء لم يسبق اليها واورد في اوقليدس شبهها وفي الارثماطيقي خواص
حسنة وفي الموسيقى مسائل غفل عنها الاولون وتمم كتاب الشفا سوى كتابي
النبات والحيوان فانه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة الى سابور خواست
في الطريق وصنف ايضا كتاب النجاة في الطريق واختص بعلاء الدولة
وصار من ندمائه الى ان عزم علاء الدولة همذان وخرج الشيخ في صحبته فجرى
ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم بحسب الارصاد
القديمة فامر الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب واطلق من الاموال
ما يحتاج اليه وابتدا الشيخ به وولاني اتخاذ الاتها واستخدام صناعها
حتى ظهر كثير من المسائل وكان يقع الخلل في امر الرصد لكثرة الاسفار
وعوائقها وصنف الشيخ باصفهان كتاب العلائي وكان من عجائب امر الشيخ
اني صحبته وخدمته خمسا وعشرين سنة فما رايته اذا وقع كتاب جديد يطالعه
على الولاء كان يقصد مواضع الاشكالات الصعبة فيه فينظر فيما قاله مصنفه
وتبين له مرتبته في العلم ودرجته في الفهم وكان الشيخ جالسا يوما من الايام

بين يدي الامير وابو منصور الجبان حاضر فجرى كلام في مسئلة لغوية فتكلم الشيخ
فيها بما حضره فالتفت ابو منصور الى الشيخ وقال انك فيلسوف وحكيم ولكن لم
تقرا من اللغة ما يرضى كلامك فيها فاستنكف الشيخ من هذه المخاطبة وتوفر
على درس كتب اللغة ثلث سنين واستدعى بكتاب تهذيب اللغة من خراسان
من تصنيف ابي منصور الازهري فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما اتفق مثلها لاحد
وانشا ثلث قصائد ضمنها الفاظا غريبة في اللغة وكتب ثلثة كتب احدها على طريقة
ابن العميد والاخر على طريقة الصابي والثالث على طريقة الصاحب وامر
بتجليدها واخلاق جلودها ثم اوعز الامير بعرض تلك المجلدة على ابي منصور
وذكرنا انا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد فيجب ان تتطالعها وتقول
لنا ما فيها فنظر ابو منصور فيها فاشكل عليه كثير مما فيها فقال الشيخ ان ما تجهله
من هذا الكتاب فهو مذكور في المواضع الفلاني من كتب اللغة وذكر له كتب
معروفة كان الشيخ حفظ تلك الالفاظ منها وكان ابو منصور مجزفا فيما يورده
من اللغة غير ذي ثقة بها ففطن ابو منصور ان تلك الرسائل من انشاء
الشيخ وان الذي حمله عليه هو ما جرى ذلك اليوم فتنصل واعتذر اليه ثم
صنف الشيخ كتابا في اللغة وسماه لسان العرب لم يصنف مثله في اللغة ولم ينقله
الى البياض حتى توفي فبقي على سواده لا يهتدي احد الى ترتيبه وكان حصل
للشيخ تجارب كثيرة فيما باشرها من المعالجات عزم على تدوينها في كتاب
القانون وكان قد علقها اجزاء فضاعت قبل تمام كتاب القانون ومن
ذلك انه صدع يوما فتصور ان مادة تريد النزول الى حجاب راسه فانه
لا يؤمن ورما يحصل فيه فامر باحضار ثلج كثير ودقه ولفه في خرقة وتغطية
راسه بها ففعل ذلك حتى قوي الموضع وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفي
ومن ذلك امراة مسلولة بخوارزم امرها ان لا تتناول من الادوية سوى
الجلنجبين السكري حتى تناولت على الايام مقدار مائة من منه وشفيت
المراة وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الموسوم بالموجز الصغير في المنطق
وهو الذي وضعه بعد ذلك في اول كتاب النجاة ووقعت نسخة الى شيراز

بابا طاهر

فنظر فيها جماعة من اهل العلم هناك فوقعت لهم الشبه في مسائل كثيرة فكتبوها
على جزو وكان القاضي بشيراز من جملة القوم فانفذوا الجزو الى ابي القاسم الكرماني
صاحب ابرهيم بن بابا الديلمي المشتغل بعلم الباطن واضاف اليه كتابا الى الشيخ
ابي القاسم وانفذهما بيد ركابي قاصد وساله عرض الجزو على الشيخ واستنجاز
اجوبته فيه فاذا الشيخ ابو القاسم قد دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس في يوم
صائف وعرض عليه الكتاب والجزو فقرا الكتاب ورده اليه وترك الجزو بين
يديه وهو ينظر فيه والناس يتحدثون ثم خرج ابو القاسم وامرني باحضار
البياض وقطع اجزاء منها كل واحد منها عشرة اوراق بالربع الفرعوني
وصلينا العشاء وقدم الشمع فامر الشيخ باحضار الشراب واجلسني واخاه
وامرنا بتناول الشراب وابتداء هو بجواب تلك المسائل وكان يكتب ويشرب
الى نصف الليل حتى غلبني واخاه النوم وامرني بالانصراف فعند الصباح قرع
الباب فاذا هو رسول الشيخ يستحضرني بحضرته وهو على المصلى وبين يديه
الاجزاء الخمسة وقال خذها وصر بها الى الشيخ ابي القاسم الكرماني وقل له
استعجلت في الاجابة عنها لئلا يتعوق الركابي فلما حملته تعجب كل التعجب وصرف
الفيج واعلمهم تلك الحال وصار ذلك الحديث تاريخا في الايام الى يوم القيام
ووضع في امر الرصد الات ما سبق اليها وصنف فيها رسالة وبقيت انا ثمانية
سنين مشغولا بالرصد وكان غرضي تبيين ما يحكيه بطلميوس عن قصته
في الارصاد لي بعضها وصنف الشيخ كتاب الانصاف واليوم الذي قصد السلطان
مسعود الى اصفهان نهب عسكره اثقال الشيخ ورحاله وكان الكتاب في
جملته وما وقف له بعد ذلك على اثر وكان الشيخ قوي القوى وكان قوة
المجامعة من قواه الشهوانية اقوى واغلب وكان يشتغل بتقويته
في مزاجه حتى صار امره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على
باب الكرخ اخذ الشيخ قولنج فلحرصه على الدولة اشفاقا عليه من هزيمة
يدفع اليها لا يتاتى له المسير فيها ومع المرض حقن نفسه في يوم واحد ثمان
مرات وتقرح امعاؤه وظهر به سحج واحوج الى المسير مع علاء الدولة واسرعوا

ضاقت

النوتر

تخفق

نحو ايذج فظهر هناك صرع يتبع علة القولنج ومع ذلك يدبر نفسه ويحقن
نفسه لاجل السحج وبقية القولنج فامر يوما باتخاذ دانقين من بزر الكرفس في
جملة ما يحقن به طلبا لكسر الريح وقصد بعض الاطباء الذي كان يتردد اليه
بمعالجته وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم ولا ادري اعمدا فعله ام سهوا لاني
لم اكن معه فازداد السحج به من حدة ذلك البزر وكان يتناول المثروديطوس
لاجل الصرع فقام بعض غلمانه وطرح فيه شيئا كثيرا من الافيون وناوله
فاكله وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزانته فتمنوا هلاكه ليامنوا
عقابه اعمالهم ونقل الشيخ كما هو الى اصفهان فاشتغل بتدبير نفسه وكان
من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر المشي وحضر
مجلس علاء الدولة لكنه مع ذلك لا يتحفظ ويكثر التخليط في امر المباشرة
ولم يبرا من العلة كل البرء وكان ينتكس ويبرا كل وقت ثم قصد علاء الدوله
همدان وعلم الشيخ ان قوته قد سقطت وانها لا تفي بدفع المرض فاهمل مداواة
نفسه واخذ يقول المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير والان
فلا تنفع المعالجة وبقي على هذا اياما ثم انتقل الى جوار ربه وكان عمره ثمانية
وخمسين سنة وكان موته في سنة ثمان وعشرين واربعمائة فلما قرب الموت
انشد هذه الابيات ۝ اقام رجالا في معارف ملكي ۝ واقعد قوما في غوايتهم
هلكي ۝ نعوذ بك اللهم من كل فتنة ۝ نطوق من علت به عيشة ضنكا ۝
رجعنا اليك الآن فاقبل رجوعنا ۝ وقلب قلوبا طال اعراضها عنكا ۝
فان انت لم تبرا شكايا عقولنا ۝ وتكشف عماها اذا فلمن تشكى ۝
فقد اثرت نفسي رضاك وقطعت ۝ عليك حقوقي من جواهرها سلكا ۝
وكان هذا آخر كلامه ومات ودفن تحت السور من جانب القبلي وبعد ثمانية
اشهر نقل الى اصفهان ودفن في القبة العلائية خارج المدينة بباب كونكنبد
سقى الله ثراه سحب رضوانه وكساه
جلابيب غفرانه اللهم اغفر له
ولجميع المؤمنين والمؤمنات

۴۲۸

٩١٣ ١٢۴١

رسالة كتب ابو سعيد بسم الله الرحمن الرحيم ابو الخير الى الشيخ الرئيس

كتب الشيخ العارف ابو سعيد بن ابي الخير قدس الله روحه العزيز الى الشيخ الرئيس
افاض الله عليه صوب الرضوان تعلق النفس بالبدن بجميع قواها ام ببعضها
فان كان بجميع قوى البدن فلا يمكن عدم قوة الا ويلزم عدم التعلق وليس الامر
كذلك لانا نجد كثيرا من الحواس الظاهرة معدومة وكذلك بعض الحواس الباطنة
والحيوة باقية وان كان ببعض قوى البدن فاى بعض هو امن القوى الطبيعية
او الحيوانية او النفسانية فاجاب الشيخ الرئيس اعلى الله درجته وقال وصل
خطاب الشيخ الاجل سلطان العارفين خاتم المشايخ ابي سعيد لا زال ممتعا
سجاياه وشيمه مستتم الشكر من اعز نعمه هذا السؤال يحتاج الى مزيد تحرير
فنقول ونورد ما يجب فيه وان كان الامر يطول فنقول ان تعلق النفس بالبدن
بجميع قواها او ببعضها فان كان بجميعها من حيث هي مجموعة فلا يمكن عدم قوة
الا ويلزم عدم التعلق فيحدث الموت ببطلان اى قوة كانت وليس الامر كذلك
لانا نجد اكثر الحواس معدومة والحيوة باقية بل يجوز ان يكون جميعها مع بقاء
الحيوة معدوما لانه وان كان في الحس اللمسي كالمشكوك فيه فليس هذا شكا نوثر
به او يلتفت اليه وبيان هذا انه قيل في كتاب النفس ما يدل على اختصاص
لهذه القوة في حفظ الحيوة بما ليس لغيرها الا انه وان كان الامر كذلك فهذا
الاختصاص هو انه يحتاج اليه لضرورة الاحساس بالموافق حتى يطلب وبالمخالف
المفسد حتى يهرب منه والموافق والمنافي اما ان يكونا واردين من داخل او من
خارج فاما الذي من داخل فهو ما يتعلق بامر المزاج والموكل على هذا هو القوة
الذوقية فاما الذي من خارج فهو ما يتعلق بالتركيب والموكل عليه القوة اللمسية
والحيوة والموت يتعلقان باحوال المزاج والتركيب ولما كان للقوة الذوقية
ما ينوب عنها فيما يتعلق بما يكون من داخل لم يكن اليه تلك الحاجة الماسة
التي الى القوة اللمسية لعدم ما ينوب عنها في هذا الشان الا انه وان كان
الامر كذلك فليس مناط الحاجة اليه هو انه لا يجوز الانفكاك عنه بحيث لا يتصور
الحيوة مع عدمه بل جوز ان يعدم حينا من الدهر ثم يموت الحيوان لتعذر الحيوة

فاذا شانه شان الحواس الاخرى في انه يجوز فيه ما يجوز في غيره من وجود الحيوة
مع عدمها كالحال في القوى الاخرى والامر في الحواس الاخرى ظ وهكذا النظر
في الحواس الباطنة والقوى الاخرى التي غير الحواس فيرجع الى تتميم فنتمم السؤال
فنقول وان كان ببعض القوى فاى بعض هو من القوى الثلث التي هي الحيوانية
والنباتية والانسانية الجواب ان بعض القوى هو الذي يتعلق به الحيوة
دون بعضها ولكن جميعها يتعلق به النفس وليس اذا قلنا لان النفس يتعلق
بجميع القوى لزم عدم الحيوة مع عدم قوة منها او للتعلق وجوه فبعضها يتعلق
به تعلق حفظ الحيوة وبعضها لتكميل النفس الانسانية من حيث هي ناطقة وهو
الذي يكتسب بواسطة المعقولات والذي يتعلق بالحيوة ليس جميعه على مرتبة
واحدة بل الحاجة الى بعضها امس وبعضها بخلاف ذلك وهكذا اما يتعلق
بالنفس الناطقة وبيان ذلك ان النفس اذا تعلق بالبدن تقوم نوعه من حيث
جوهر من شانه كذى لان تعلقه بالبدن هو الذي يتعلق به حدوثه الخاص
من حيث هو نفس وكما انه يقوم نوعه فكذلك يحدث من انضمامه الى البدن
نوع الانسان فان الانسان هو عبارة عن الحاصل من التيام هذين الجوهرين
اعني النفس والبدن كما ان الاهليلج نوع متقوم ثم اذا انضم اليه دواء آخر
يحدث نوع آخر يسمى المعجون والنوع الاول غير النوع الثاني فهكذا الحال في
امر النفس واذا كان هكذا فتقوم النوع الانساني متعلق بحدوث الحيوة
فاذا احدث القوة الحيوانية فقد حدث النوع الانساني وما سواه من القوى
يحدث بعد هذه القوة المقومة للنوع هو الحيوة فقط مطلقا بل معناه المقوم
هي الحيوة التي هي حصر النوع الانساني وهي حيوة مخصصة بانه من شانها ان يكون
تلك الحيوة بخصصها وتقومها بالنطق لكنه في اول الحدوث يحدث الحيوة
ثم القوة النطقية والدليل على ان الباري عز اسمه يخلق القلب قبل فينتقل
المادة من النباتية الى الحيوانية ثم يحدث من سريان هذه القوة الحيوانية
في البدن عضو عضو على تقدمه وتاخره ويدل على ذلك ما حقق في الكتب
المبسوطة وما ذكر في التشريح ولذلك قيل ان القلب اول عضو يخلق وآخر عضو

يموت ولما كان حيوة الانسان امرا اذا لزمها وجود الموضوعات الاخرى
التي هي الاعضاء مثل الدماغ مع اعضاء الحواس التي كالاجزاء للدماغ اعني
الحواس الظاهرة والباطنة قلنا ان الحيوة متخصصة متقومة بهذا اي بعضو
من شانها ان تقبض عنه تلك القوى السارية في البدن التي يحدث بواسطة
صور الحيوة في الاعضاء الاخرى بعد صور الحيوة للصفات الاخرى من القوى
التي للحواس الظاهرة والباطنة وغيرها من القوى وهي النباتية فاذا عرفت
هذا عرفت ان القوة التي يتعلق بها الحيوة هي التي معها ومنشاها اللحم
الصنوبري المعروف حاله فكما ان هذا احدث بحدوثها الحيوة وتحصيل النوع
الانساني فهكذا ابطل ببطلانها الحيوة الا ترى ان كل قوة حاصلة بشيء
قائما بها موضوع خاص كالقوى الدماغية والنفس متعلقة بجميعها ومعنى
التعلق بها على وجوه فبعضها يتعلق به تعلقا لحفظ الحيوة وهو النباتية
والحيوانية ولها تقدم وتاخر في المرتبة بالاضافة الى حفظ الحيوة وبعضها
لتكميل النفس الانساني من حيث هو جوهر عاقل مميز من شانه كذا وكذا فقد
عرفت بهذا ان معنى التعلق امر عام لا يختص بالحيوة فقط فلا يلزم ما ذكرت
من انه ان كان متعلقا بجميعها وجب عدم الحيوة من عدم اي قوة كانت
بل ان عنيت بالتعلق جميع انحاء التعلقات فهو متعلق بجميعها وكيف لا يكون
كذلك ولو لم يتعلق بجميعها لما كانت تلك قواها وان عنيت بالتعلق ما هو
مختص بحفظ الحيوة فلا تعلق الا بقوة واحدة معدنها القلب ولهذا يسمى
تلك القوة الحيوانية ولا يعالطك هذا احد الحس والحركة في حد الحيوة فنقول
اذا تعلق بالقوة الحيوانية من هذا الوجه لزم عدم الحيوة مع عدم الحس
والحركة اللذين هما داخلان في حد الحيوة وذلك ان قولنا الحيوان هو الجسم
الذي من شانه اذا تم له شرايط من تخلق موضوعات الحس ومواده والحركة
صار حساسا متحركا والحس والحركة هما الازمان معقومان والمقوم هو المبدأ
للحس والحركة كما ان قولنا في حد الانسان انه حيوان ناطق معناه انه حيوان
له مبدا به ذلك المبدا تصير ناطقا فهذا الناطق لازم لا مقوم والمقوم هو

التعلق او عام

لم يكن متعلقا

النطق الداخل المعقول وهكذا اخذنا البرد في حد الماء نريد به امرا معقولا هو
مبدا او سبب للبرد المحسوس والدليل على ذلك فقدان البرد المحسوس
مع بقاء نوعية الماء وفقدان النطق مع بقاء نوعية الانسان والدليل على
وجود الامر الداخل هو عود الماء الى البرد الاصلي عند زوال المانع فلا يحتاج
الى سبب البرد كما يحتاج الى سبب الحر وهو النار مثلا ويمكنك تحقق هذا مما
ذكرناه قبل انه اذا احدثت الصفة التي يسمى صورة في اللحم الصنوبري فقد
تم النوع الانساني مع الاحتراز الذي اوردناه هناك وهو ان لا يفهم من الحيوة
الحيوة المطلقة فيكون لا فرق بين الانسان والحيوان بل الحيوة المتخصصة
التي من شانها كذا وكذا فقد لاح لك مما ذكرنا امر التعلق وانه لا يختص تعلق
النفس لقوى البدن اختصاصا واحدا وهو نسبته الى الحيوة فقط والنظر
الى تركيب الحادث من وجود النفس مع البدن من وجود الحيوانية والنباتية
والانسانية فالتعلق بهذه القوى الثلث متفاوت والذي يتعلق بالحيوة
هو احد من هذه الجملة وهذا واضح بادني تامل ثم اعلم بعد هذا حقيقة
ينفعك هم وفي غير ذلك من المواضع وهو ان هذا التعلق على ما هو مذهب
الحكماء هو ان بمنزلة الفروع والشعب ومعنى الفروع هو انها فائضة من
النفس اذا سميت فروعا فانما هي بالنسبة الى كيفية وجودها وربما يسمى باسم
آخر وهي الخوادم فاذا سميت هذا الاسم فانما هو بالنسبة الى استكمال النفس
بها وكون هذه كمالات لكمالها فان اسم الخدمة هو اعانتها على هذا الغرض
الذي هو الكمال فاذا كان كذلك فكيف يجوز ان يكون جميعها معينة لها
في الحيوة فتكون ليس للمعنى الآخر وهو ما يتعلق بالكمال الانساني قوة او قوى
اخرى ولا يمكننا ان نقول كل واحد من هذه القوى لم مدخل في حفظ الحيوة
وفي تهيئة اسباب الكمال فيكون لكل قوة اكثر من فعل واحد وانت تعلم بطلان
هذا فهذا هو المؤكد لما ذكرنا قبل وهو الداخل في الدليل الماخوذ من كون
القوة حادثة اي الذي باعتبار الفيض منه وان تلك القوى صادرة من النفس
فانما يصح هذا الصدور بشرط وجود اعضاء كل واحد منها موضوع لقوة من القوى

الخارج

فائدة جليلة

فانها قوى النفس والنفس عبارة عن الجوهر المتعلق بالبدن من حيث متعلق بالبدن
فلابد وان تلك القوى بتقوم الابدان ولكل واحد عضو خاص هو موضوعه و
العضو الذى هو محل قوة الحيوة هو واحد وهو القلب والذى يتعلق به الحيوة
هو ذلك الواحد لا غير واظن ان هذا القدر كاف فى معرفة حقيقة هذا الامر
ثم بعد هذا فاعلم دقيقة اخرى وهو قول القايل ان الطبيعة سبب للحركة
مثلا او السكون والكيفيات الاخرى اى هى مبدا يفيض منه الحركة والسكون
والنفس سبب لوجود هذه القوى التى فى البدن اى هى مبدا يفيض منه تلك
القوى هو كلام مشهور ولنا تحقيق نورده هنا ليكون لك زيادة تبصرة ويكون
معرفة هذا اصلا لك نافعا فى مواضع اخرى وهو ان يقول ان الطبيعة
لا يجوز ان يكون مبدا للاشياء المنسوبة اليها على ما هو مشهور عند الحكماء
مثل الحركات والسكونات الطبيعية التى يقال ان طبيعة الحجر مبدا وسبب
لحركتها الهابطة وطبيعة النار مبدا لحركتها الصاعدة وهكذا ما يقال فى
الكيفيات الاخرى مثل ما يقال طبيعة الماء مبدا البرودة وامثال ذلك
وانما يجوز ذلك لان مصدر فعل الشىء قوامه ووجوده به ولا يجوز ان يصدر
عن فعل بلا واسطة ذاته فان امكنك تحقيق هذا بالتامل منك والا فارجع
الى الاصول التى فى الكتب والى نفس هذه المسئلة فى كتاب المباحثات ونحن
لا نشتغل هنا بذلك اذ هى مذكورة فى مواضعها فاذا كانت القوى المنطبعة
فى الاجسام لا تصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة فلا تصدر
عنها فعل بلا واسطة اجسامها والفعل الذى بواسطة جسمها شرط فى اتمامه
انما يصح فى اشياء خارجة عن الجسم لا فى نفس الجسم وكيف يصح فعلها فى الجسم
وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين
الطبيعة التى فيه وهو ذاته فاذا فعلها فى اجسامها محال قطعا بل معنى قولنا
ان الطبيعة مبدا تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والسكون مثلا وغير ذلك
هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد بحدوث الطبيعة فاذا تم
استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان

دقيقة اخرى

الطبيعة

الطبيعة فائض على الجسم بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك
القوى الاخرى تفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام
يحدث بعد حصول الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة شرطا فى الاجسام
لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك او مبدا لذلك وهكذا
فى غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيات والصفات مقدما وجوده على
وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتاخر اعنى ان المادة القابلة لذلك
البعض انما تستعد تمام الاستعداد لقبول بعض لوجود ذلك البعض الذى هو
المتقدم الذى هو شرط للاستعداد التام سببا للمتاخر واذا عرفت فاعلم
ان نسبة النفس الى قواها هى بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلنا وذلك لان النفس
وان لم يكن حالها من كل الوجوه حال الطبيعة لما يعرفه من الفرق بينهما الانطباع
احدهما وعدم الانطباع فى الثانى فان ذلك فرق لا تدخل له فيما نحن فيه اعنى
فى صدور الفعل وذلك لان ذاته وجوهره مفارقة غير منطبعة الا انه
لما كان متعلقا نوعا من التعلق فلا بد من ان يكون الفعل الصادر عنه
بواسطة اجسامها الخاصة بها لانه لو كان مفارقا للفعل والذات معا للبدن
لم يكن له تعلق بالبدن اصلا وانا مما لا نشتغل هنا ببيانه لما يمكنك معرفته
عند تامل الاصول ولما هو مذكور فيما بعد الطبيعة حيث بين ان جسم الفلك
لا يجوز ان يكون علة لفلك آخر وهكذا نفسه لا يكون علة لفلك لان نفسه
انما تصدر عنه فعل بواسطة اجسامها وبين الامر فيه وجعل هذا اعنى
امتناع تفرده بالفعل بلا واسطة الجسم هو السبب فى انه لا يجوز وان يكون
علة لفلك فتامل حقيقة هذا اما هناك فقد اتضح ان حال النفس عند قواها
هو حال الطبيعة عند الاشياء المنسوبة اليها فاذن قولنا ان النفس يفيض
منه القوى معناه ان حصول النفس لبدن ما هو شرط لاستعداده التام للقوى
من لوازمه وفروعه التى تحدث بحدوثها ولهذا لا يجوز ان يتاخر عنها ولعدم
التاخر عنها وشدة ملازمها اعنى ملازمة النفس وقواها مبدا لها ولا يمكنك
ان يقول ان قوى النفس بعضها لازمة وبعضها منفكة عنها وانما تحدث بعد حق

كما انك تجد الطفل يتكلم بعد ولادته بزمان وهكذا اكثر من افعاله يصدر
على تعاقب الازمنة وانما لا يمكنك ان تقول هذا القول لان من شرط اللوازم ان
تحدث مع الشيء ولكن ليس من شرطها ظهور الافعال الصادرة مع وجود الشيء
فالقوة الناطقة توجد مع وجود النفس في الرحم لكنها تصدر عنها افعالها عند
صلاحية اليها وموضوعها الذي هو العضو المستعمل لذلك الامر ففي اول مزاج
العضو الذي هو اللسان غير صالح لان يستعملها القوة الناطقة وهكذا
الامر في ساير القوى ومنهم ايضا يمكنك ان تعلم ان تعلق النفس بقوى البدن
جميعها ليس هو بسبب الحيوة فيحدث لك السك المذكور لان كل قوة انما يخصص
بفعل مثل الناطقة التي قلنا فيجب ان يتخصص بغيره بل كل واحد منها
شرط او سبب لواحد من الافعال ولان الحيوة هي مما تعلق وجودها الفعل
ان يكون متاخرة عن حصول النفس للبدن بخلاف بعض القوى الاخر وهذا
واضح ولو قال قائل هل الحيوة متعلقة لساير القوى وساير اجزاء البدن ولا
يتخصص بعضو واحد هو القلب وبقوة واحدة هي القلب والدليل على
ذلك انه ربما يموت الانسان بعلة تحدث في يده او رجله فالجواب عنه
واضح عند تامل الاصول ومما بين في الطب ان الموت لا يحدث لعلة من علل
الاعضاء الا بعد سراية الفساد منه الى القلب وما دام القلب سالما لا يموت
الانسان ولا واحد من الحيوان فاذا احدث بعضو آفة وصلح ذلك العضو
قبل تادى الآفة الى القلب ما حدث الموت وان سرت العلة وتادى الفساد
الى القلب حدث الموت وهذا
ظاهر فقد اندفع شبهة
المسئلة مع وضوح
اشياء آخر من
مسائل كثيرة
فافهم وتثبت
لتسدد

الرسالة المسماة بالفيض الالهي للشيخ الرئيس ابي علي سينا قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

اقسام الفعل والانفعال

الحمد لله رب العالمين وصلوته على محمد وآله الطاهرين الافعال والانفعالات
تتفاوت بحسب تفاوت الامور العقلية النفسانية منها والجسمانية وذلك انه
كلما كان الشيء اقوى قوة واتم بنية كان التاثير الصادر عنه ابلغ واظهر
وكلما كان الشيء اتم استعدادا واشد تهيوا كان قبوله للتاثير الصادر عن غيره
فيه ابلغ واظهر ولما كان كل فعل وانفعال انما يكون بحسب القياس والاضافة
اعني انه تاثر من شيء اخر وتاثير في شيء عن آخر وكان الوجود اما نفسانيا
واما جسمانيا كان اقسام الفعل والانفعال اما نفسانيا في نفساني او
نفسانيا في جسماني او جسمانيا في نفساني او جسمانيا في جسماني كتاثير العقول
المفارقة بعضها في بعض وتاثير بعضها ببعض على ما عرف في الالهيات وكتاثير
هذه العقول المذكورة في النفوس البشرية مرة في اليقظة ومرة في المنام
واما امثال فعل النفساني في الجسماني فكتاثير القوى النفسانية في العناصر
الاربعة من مزاج بعضها ببعض ليحدث المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
ثم تاثيرها في هذه المركبات من تغذيتها وتربيتها وانمائها الى غير ذلك
مما عرف وشرح في موضعه واما امثال الفعل الجسماني في النفساني فكتاثير
الصور المستحسنة او مستقبحة في النفوس الانسانية من استمالتها اليها
مرة وتنفيرها عنها اخرى واما امثال فعل الجسماني في الجسماني فكتاثير العناصر
بعضها في بعض واحالة بعضها الى بعض واستحالة بعضها عن بعض وذلك
كاستحالة الماء الى الهواء والهواء الى الماء واستحالة الهواء الى النار واستحالة
النار الى الهواء وتاثير المركبات بعضها في بعض كتاثير السموم والادوية
في الابدان الحيوانية وغير ذلك مما لو شرعت في احصائه الكلام جدا واعلم
انه يدخل تحت هذه الاقسام المذكورة ضروب الوحي والكرامات وصنوف
الايات والمعجزات وفنون الالهامات والمنامات وانواع السحر والاعين
المؤثرة واقسام النيرنجات والطلسمات اما الوحي والكرامات فانها لاختلاف

[illegible]

[illegible]

تحت تاثير النفساني في النفساني اذ حقيقة هو الالقاء الخفي في الامور العقلية
باذن الله في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذه الالقاء اما في حال
اليقظة يسمى الوحي واما في حال النوم ويسمى النفث في الروع كما قال النبي صلى
عليه واله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لا تموت حتى تستكمل رزقها
الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولذلك قال ان الرؤيا الصالحة جزو من كذا جزوا
من النبوة واما هذه الالقاء اما القاء علم عقلي كما قال عز من قايل وعلمناه
من لدنا علما او اطلاع واظهار على امر غيبي كما قال عز اسمه عالم الغيب و
الشهادة فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والحال في الكرامات
يقرب من ذلك الا ان الفرق بينهما ان الوحي يختص بالمترشح للنبوة والرسالة
وانذار الخليقة والكرامات قد يكون لغير هؤلاء واما الآيات والمعجزات
فان قسمين من اقسامها يدخلان تحت تاثير النفساني في النفساني وقسما
واحدا منها يدخل تحت تاثير النفساني في الجسماني وذلك ان اصناف المعجزات
ثلثة صنف متعلق بفضيلة العلم الحقيقي وذلك ان يؤتى المستعد لذلك
كمال العلم من غير تعليم بشري حتى يحيط بما يشاء الله وعلى مقدار طاقة البشر
بالاله الحق وطبقات ملائكته وساير اصناف خلقه وكيفية المبدأ والمعاد
الى غير ذلك على ما دل عليه قوله اوتيت جوامع الكلم وما اجمعت عليه الامة من
ان رسول الله صلى الله عليه واله كان قد اوتي علم الاولين والآخرين وقوله
عز وجل وعلمك ما لم تكن تعلم اشتهر من امره انه الرسول الامي ودل عليه قوله
تعالى وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ولمثل هذه النفس قيل
انه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فيشتعل فيها دفعة واحدة وتحيلها
الى جوهرها وصنف يتعلق بفضيلة التخيل القوي وذلك ان يلقى الى المستعد
لذلك ما يقوى به على تخيلات الامور الماضية والاطلاع على المغيبات من الامور
المستقبلة فيتلقى بما يلقى اليه كثيرا من الامور التي تقدم وقوعها بزمان طويل
فيخبر بها وكثيرا من المامور يريد ان يكون في المستانف فينذر بها وبالجملة
من الغيب فينتصب بها بشيرا ونذيرا وخاصة الانذار بالكائنات والدلالة على

اصناف المعجزات ثلثة

المغيبات على ما دل عليه قوله تعم تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها
وقوله عز وجل ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك
وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع
سنين ثم اخباره بموت نجاشي وقوله لرسول كسرى ان ربي قتل ربك البارحة الى غير
ذلك مما نطق به القرآن وشهد به الآثار المروية الصحيحة فقد يكون هذا المعنى
لاكثر الناس في حال النوم بالرؤيا واما النبي صلى الله عليه واله فانما يكون ذلك
في حالتي النوم واليقظة معا فهذان الصنفان متعلقان بالقوة المدركة
من النفس الانسانية وهما الداخلان تحت تاثير النفساني في النفساني ولهذين
الصنفين من المعجزات يتعلق اعجاز القرآن وذلك لما تضمنه مع الفصاحة
والبيان والوصف العجيب والنظم البديع الغريب من الدلالة على العلوم الحقيقية
المتعلقة بمعرفة الله تعم وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واما الصنف
الثالث من اصناف المعجزات فانه يتعلق بفضيلة قوة النفس المحركة التي يبلغ
من قوتها الاهلاكات من تدمير على قوم ريح عاصفة وصاعقة وتبتير قوم
بطوفان وزلزلة وتلحق بهذا الصنف انواع من الكرامات التي تشرف بها قوم
خصوا بها فيقدمون على هذه الاشياء بما يستجاب من دعواتهم ويظهر فيهم
من امور يحكم بانها خارجة عن المجرى الطبيعي كما يحكى عن بعضهم انه كان يمسك
عن تناول القوت مدة لا يصبر في مثلها غيره من الزوير وكما يحكى عن بعضهم
انه اطاق بقوته فعلا او حركا يخرج عن مثله من البشر وكما يحكى عن بعضهم انه
كان يخبر بالغيب فيصدق وكما يحكى عن بعضهم انه كان يستسقي للناس
فيسقون او يدعوا عليهم فيخسف بهم ويزلزلون او يدعو لهم فيتخلصون من
الوباء والموتان وينجون وكما يحكى عن بعضهم انه كان يخشع له السباع ولا
تنفر عنه الطير ولا يجب ان يستبعد شيء من ذلك وقد انبأ الحكماء عن السبب
فيها كلها وهذه الصنف من المعجزات هو الذي ذكرنا انه يدخل تحت تاثير
النفساني في الجسماني ومن احب استقراء معجزة من معجزات الانبياء امكنه ان ينسب
كل واحدة منها الى واحد من هذه الاصناف المذكورة والله الموفق للصواب

تدمير تبتير

وَامّا الالهامات والمنامات فالها داخلة تحت تاثير النفسانى فى النفسانى
ويكثر هذه الالهامات ويقل ويصدق هذه المنامات ويكذب بحسب قوة استعداد
النفوس البشرية وضعف استعدادها بموجب صفائها وكدرها وخلوصها
عن المحسوسات وتدنسها بها امّا فى بدو وجودها فى الابدان واما فى بعد ذلك
وبمقتضى السير والعادات التى سعوا ان تسيرها او يتعودها وقد تصدق المنامات
تارةً بان يرى الامر على ما هو به وتصوره من غير حاجة الى تاويل وتعبير وتارةً
بان يرى محاكيات الشئ وهذا متفاوة فربما كانت المحاكيات قريبة من الشئ
جدا وربما كانت محاكيات بعيدة وهذه يحتاج فيها الى تاويل وتعبير والتسبب
فى هذه الحالة من الانبياء واصحاب الكرامات ان القوة المتخيلة خلقت محاكية
لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة النقل من الشئ الى
شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منها بسبب فيزعجها كل سانح الى هذه
الانتقال فالاثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا
فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال
الا ان الخيال يعنى فى الانتقال فيخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر بل انما يضبط
انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا فيرتسم الصورة ارتساما
قويا ولا يتشوش بالانتقالات فما كان من الاثر الذى ذكرنا مضبوطا فى الذكر فى
حال نوم ويقظة ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى
تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه فانه يحتاج
اما الوحى فالى تاويل واما الحلم فالى تعبير هذا اذا لم يكن الرؤيا من اصناف
اضغاث الاحلام التى يكون سببها امزجة الابدان وغلبة احد الاخلاط وحديث
النفس او غير ذلك مما يزيل الرؤيا عن ان يحكم بصحتها ان كانت على وجهها
او يحوجها الى تاويل وتعبير ان كانت على سبيل المحاكاة فى ضروب الوسواس
الخناس المعاملة فى صدور الناس من الجنة والناس واما انواع السحر والاعين
المؤثرة فان قسما من السحر يدخل تحت تاثير النفسانى فى النفسانى وقسما منه
يدخل تحت تاثير النفسانى فى الجسمانى وقسما يدخل تحت تاثير الجسمانى والنفسانى

اما الصنف

اما الصنف الاول فكتاثير النفوس البشرية القوية قوتا التخيل والوهم منها فى نفوس
بشرية اخرى ضعيفة هاتين القوتين منها كنفوس البله والصبيان الذين
لم يستول منهم قوتهم العقلية على قمع التخيل وترك عادة الانقياد فيتخيل اليها
وتوهمها فى امور ليست بموجودة من خارج واقعة تحت الحس او ليست بموجودة فى
الخيال فيتخيل اليها وتوهمها انها موجودة فى الخيال او يخيل اليها وتوهمها
فى امور موجودة حاصلة على ضد تلك الاحوال فيتخيل فى اشياء متحركة انها ساكنة
وفى اشياء ساكنة انها متحركة وفى جمادات انها حية وفى حية انها جمادات
الى غير ذلك من اشياء بديعة وهذا كما كان من شان موسى عم وهرون
مع فرعون واصحابه ولما ايد السحرة عكربهم والقاهم عصايهم وحبالهم حتى
صار موسى تخيل اليه من سحرهم انها تسعى حتى ابطل الله ثم ذلك بما اظهر
على يد رسوله من الصنف الثالث من المعجزات فانقلبت عصاه ثعبانا مبينا تلقف
ما يافكون وفى هذا الموقف قد سحروا اعين الناس واسترهبوهم وذلك لما
ارتاضوا به وتناقوا على مواخذة انفسهم به من القوة على تصريف الاعين
والخيالات من الناس واقتدارهم على تقليبهم اياها من حال الى حال ثم
انهم قد يستعينون فى تقييد هذا العمل والوصول الى الغرض الاقصى منه
بافعال وحركات تعرض للحس حيرة وللخيال وقفة ودهشة كابراز شئ شفاف
مرعش للبصر برحرحيه او مدهش اياه بشفيفه واشياء تترقرق واشياء تموج
وجميع ما تشغل الحس بضرب من التميز ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا وفى حيرتها
اهتبال فرصة الحيلة المذكورة واكثر ما تؤثر هذا ففى من هو بطباعه الى الدهش
اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احيد كالبله من الصبيان وقد تعين على
ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام ملبس الحق وكل ما فيه تحيير
وتدهيش واما الصنف الثانى من اصناف السحر فكتاثير القوة الوهمية من
النفوس البشرية التى قويت هذه القوة فيها فى اصل الخلقة واو لعيت بتقويتها
بالعادة والاستعمال والرياضة والتعريف فانه قد يبلغ من تاثير هذه القوة
اعنى الوهمية ان يزيل الطبايع عن حاق وجودها اما الى جوده واما الى رداءة

سراب نماينده ؟

وذلك لما جبلة النفس والعقل من طاعة المواد العنصرية الآن هذه الازالم
من التاخر لا على سبيل ايثار الخير وصلاح النظام الطبيعي والاعراض شريفه
كلية متعلقه بالانواع على سبيل تحري الشر والفساد النظام والاعراض الخسيسه
الجزويه المتعلقه بالاشخاص فتسلط الواحد من صاحب هذا المعنى السحري
قوة الوهمية المرتاضه بذلك على التاثير في انسان آخر بعزيمة قوية بالغة
موجبة على ما عرف في كتب النفس من تعلق تمام بعلم النفس ووجوب تحريكها
بقوة العزم المؤيد بقوة الشوق فاذا صحت منها تلك العزيمة وقويت انهكت
الشخص المقصود واثرت فيه الاثر المطلوب واكثر ذلك على سبيل الافساد
وقصد الخلل والانتشار الا انه تقوى هذه القوة الوهمية بما تعلقها به ويقصد
بسببه ويسددها نحو العمل لاجله من شيء جسماني تقرب همتها وعزيمتها به
فيضم احيانا الى اجسام وشد البعض بالبعض فيعقد بذلك القوة الوهمية
ويثبتها بتصويرها لها وتذكرها اياها على الثبات على ما همت به وعزمت عليه
من الامر المقصود او جمع اجسام الى اجسام تحصل لها مع الجمع والشد تاثير البعض
في البعض كما يحكى عنهم من غرز زايد في اشياء يتعززونها ومن دفن بعض الاجسام
القابله للفساد بسرعة في موضع من الارض يتصل اليها التداوه وتاثير العفونه
فيفسدها بسرعة فيولع القوة الوهمية من نفس الساحر بتذكار ما همت به
من الامور بتوسط تصور مثل هذه الاشياء بذكرها وحفظها اياها في ذاتها
فتحملها ذلك على الثبات في العزيمة فيكون هذه الحاله داعية الى بلوغ كنه
الامر المقصود من التاثير المطلوب وقد توجد امثله المثل هذا الضبط
تعلق بقوى اخرى نفسانية في امور مما تقصدها القوى وتستعان به على
ثباتها على عزيمتها في مقاصدها ومطالبها وذلك مثل ما كانت طايفة من
المتقدمين يثبتون قوى انفسهم على عبادة الله وتذكاره واستمداد اصناف
المعونه من جهته بنيا نهاكل رفيعة واتخاذ اصنام من جواهر نفيسه يجعلون
انفسهم وقفا على ملازمتها ومعتكفة على الاقبال عليها متذكرة بتوسطها
امر الله عز اسمه ومضبوط عن تغير العزيمة عن طاعة الله واستمداد المعونة والرحمة

من جهته وكانوا يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى هذا الى ما اتخذ
بعض هؤلاء من بناء المسجد والبيع والصوامع ونصب القنديل والمحاريب وكل
ذلك تقييدا للنفس وتثبيتا على الطاعة واستبقاء للمنيب في الانابة والعبادة
ومثل ذلك ما يتخذ القبور وينصب عليها الصفايح ويبنى عليها الابنية اعني تذكارا
للميت ودعاء له بالمغفرة والرحمة وتصدقا عنه بما يرجى به خلاصه من عذاب
لو كان فيه ولولا ذلك لنسي في اقرب مدة واوحى زمان ولانقطع عنه الدعا
والصدقه ولولا مخافة ملال القارى لاوردت من ذلك ما تطول الكلام به
ونزيد للناظر فيه بصيرة الا ان الفطن يستدل من اللمعة عما ماوراها ومن
الاشارة على الكثير مما بعدها ويكاد قوة العين تلحق بهذا النمط من التاثير
الا ان الفرق بينه وبين المذكور فيما يشبه ان قوة العين العائنة طبيعية على
وفي مبدا الخلقه واصلها واما الاخرى فمكتسبه وبعد الامر الاصلي ومن هذا
القبيل ستدفاع اذى العين التي يخاف مضرتها تارة بالرقي والنمط من الكلام
المسمى بالعزايم وتارة بتعليق التعاويذ والتمائم واما الصنف الثالث من
اصناف السحر وهو داخل تحت تاثير الجسماني في النفساني فكتاثير الصور والخلق
والالوان والاشكال وضروب الحركات والتشكلات وفي النفوس البشرية
اما تاثير الصور والخلق فكتاثير المعشوق في العاشق حتى يهيم به وتصبوا قلبه
اليه وتحركه الحركات المختلفة من الوجد به مرة والشغف المورث للضنى في
الوصب اخرى وكتاثير صور الدواب وخلق الحيوانات الفاضلة المستحسنه
في نفوس اصحابها وارباعها كالفرس والبازي والصقر والفهد والحمام وغير ذلك
حتى يولعوا وتشغفوا بالنظر اليها وبحيث يوخذون بالاشتغال بها عن كثير من
حاجات انفسهم وخاصة مهماتهم واسبابهم واما الحركات والتشكيلات فكتاثير
الاغاني والمعازف والرقص والملاهي في انفس المعشوقين بها بل تاثير الكلام
في نفس سامعيها كما جاء في الخبر ان من البيان لسحرا حتى يكاد يحكم بان هذه الاشياء
تسحر الناس وتقلبهم من احوال القوة وبحيث لا يوجد يخلص عن تاثيرها ويدخل
تحت هذا القسم ما يسميه الحكماء السحر الطبيعي وذلك ان عندهم هذه الامور

الطبيعية واصناف الحكم والعجايب في خلقها سحر من الطبيعة للناظرين اليها
والمتاملين والمعتبرين بها سحر بهم وسقلهم عما هم عليه من اتباع الهوى والقوى
البدنية الى الشغف بتامل العين والآيات في امور السموية والارضية كما قال عز
من قايل سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والكلام في
ذلك انص يحتمل الاطناب وفيه ما يؤدى الى ملال المستمع واضجاره وان كان
ذلك قرة عين الفاضل الحكيم وغاية ايثاره واما اجناس النيرنجات والطلسمات
فانها يدخل تحت تاثير الجسماني في الجسماني وان لم يخل الامور الجسمانية من قوى
نفسانية ولم يخل ذلك التاثير من قوى وهمية عاملة عملها في ملايمها ومنافيها
وذلك انها يتعلق بخواص الاجسام الارضية العنصرية منها والمركبات الطبيعة
وتاثير بعضها في بعض بخواص يخص كل وحده منها حدوث آثار غريبة في غيرها
وقد تتم بمناسبات وضعية من هذه الاجسام السموية ومناسبات بين
قواها وقوى الاجسام او مضادات بينها وبين قوى الاجسام توجب جميع ذلك
افعال وانفعالات بديعة يكاد يحكم بانها خارجة عن المجرى الطبيعي كجذب
المقناطيس للحديد وهرب باغض الخل من الخل واختطاف الكهربا كرقاق التبن
الى غير ذلك مما لا يحصى كثيرة من علم النيرنجات وكما يجد من صور واشكال
في اوقات محدوده توضع على اوضاع معلومة من مقابلات آفاق السماء
من المشرق والمغرب والجنوب والشمال فيستدفع بها كثيرا من اذية الحيوانات
المفسدة الى غير ذلك مما اشتهر ذكر بعضه عند الجمهور وخفى عنهم بعضه
من علم الطلسمات ويلحق بهذا النمط من التاثير تاثير الاجسام المعدنية بعضها
في بعض الذاتية منها وغير الذاتية والمتطرقة منها وغير المتطرقة والمسماة
بعضها بالارواح وبعضها بالاجسام واحالة بعضها البعض واستحالة بعضها
الى بعض ان في الوانها وان في قوامها وخواصها المشهور بعض تلك عند الجمهور
والمكنون اكثرها عند اهل الصناعة المسماة بالكيميا وتدخل تحت هذه
النمط تاثيرات من بعض الاجسام في بعض بما تركت منها وتفصل وتحدث من الآلات
منها وهي عجيبة طريقة تبتنى ذلك على الحيل الهندسية ولولا ان المقصود من هذه

الرسالة ايراد القدر المذكور من جميع هذه الابواب لحملني فرط العناية باهل
العلم والراغبين في التحصيل على ايراد جمل من هذه العلوم المذكورة بل على
شرح تفاصيلها والابانة عن كل علم منها بقوانينها الكلية ومسائلها الجزئية
لكن القدر في الامساك عنها في هذا الموضع واضح والطريق اليها للراغبين
في معرفتها لايح وكل ميسر لما خلق له وعند هذا الموضع خاتمة قولنا هذا و
الحمد لله واهب العقل وولى
المن والطول وصلى الله
على محمد وآله
الطاهرين
تمت

رسالة في شرح رسالة الطير للشيخ الرئيس

بسم الله الرحمن الرحيم

كثرت التماس بزرگان و دوستان مراد لیر کردانید بشرح کردن رسالة الطیر
از سخنان شیخ رئیس رحمه الله پس از سخنان او شرح کردم این رساله را با رموز
و اشارات و ترا بباید دانستن که طمع وقوف بر اعیان آن معانی که قصد متکلم
بر موز رسالت بدانست هیچ طالب حقیقت را بحقیقت نباشد از احتمال این رموز
مر وجوه تاویلات و شرح را مگر بظاهر ظن و احتمال این رموز مر این وجه را از
شرح و تاویل که من کرده ام ظاهر است و این شرح مناسبتی دارد با صولی که از سخنان
صاحب رساله در معظم کتاب بیان آنست و با این مناسبت که این شرح دارد من
این شرح را با تناسب اجزا و اتصال یکدیگر بترتیبی عام به بیان رسانیده ام بتوفیق
الله تعالی قال الشیخ الرئیس رحمه الله هل لاحد من اخوانی فی ان یهب من سمعه
قدر ما القی الیه طرفاً من اشجانی عساه یتحمل عنی بالشرکة بعض اعبائها فان
الصدیق لن یهذب من الشوب اخاه ما لم یصنّ فی ضرائك عن الكدر بصفاء
وانّی لك بالصدیق الماحض وقد جعلت الخلة تجارة یفزع الیها اذا استدعت
الی الخلیل داعیة وطر و ترفض مراعاتها اذا عرض الاستغناء فلن یزار خلیل
الا اذا زارت عارضة و ان یذکر خلیل الا اذا ذکرت مآربه اللهم الا اخوانا
جمعتهم القرابة الالهیة والفت بینهم المجاورة العلویة ولاحظوا الحقایق
بعین البصیرة و جلوا رین الشك عن السریرة ولن یجمعهم الا منادی الله هیچ
کس را اقتدار برادران من که چندان با من مساعدت نماید و سمع خویش را زمان
فرماید و به شنیدن و قبول سخن من التفات کند تا برو من عرض کنم و بدو برداز
قصه از اندوهان خویش بود که آنکس که این سخن به حسن ظن بمن قبول کند تحمل
بعضی از این اندوهان سماحت کند و این اندوه بر من کمتر شود چه هر دوستی که او
در ستر او صر اصفا و مودت خویش را از تیرگی اعراض فاسده صیانت نکند دوستی
خویش را آراسته و مهذب نگردانیده باشد از شوائب و نوائب و کجا بدست
آید مردم را دوستی ویژه که بر پاکیزگی سیرت آن دوست مطلع شود و بر نیکویی عادت

او واقف کرده چه بیشتری از دوستان از حقیقت دوستی اعراض کرده اند و دوستی را
تجارتی و بناگاهی ساخته که در وقت حاجت شاه بازان دهند و در وقت بی نیازی
از ان دوری جویند و آنرا بر اندازند و تا عارضه عارض نشود هیچ دوست را زیارت
نکنند و تا حادثه حادث نگردد و حاجتی پدید نیاید هیچ دوست را یاد نکنند مگر
دوستانی و برادرانی که جمع کرده باشد ایشان را قرابت عرفان الهی و الفت داده باشد
میان ایشان مجاورت علوی و ایشان حقایق را به چشم بصیرت ملاحظه کنند
و زنگار اخلاق بد را بریاضت زدوده باشند و جمع نکند ایشان را مگر منادی فرمان
حق عز و جل بباید دانستن که آن عذوبت الفاظ عربیه این رسالت دارد در پارسی
حاصل نشواند بود اما آنکس که این را بپارسی کرده است او را درین غرضی معتمد بوده
باشد و ما را که بشرح این مشغولیم هم غرضی صحیح هست اولا بباید شناخت که
جماعت انسان امتها اند و هر امتی از یکدیگر متمیز باشند به اخلاق و اوضاع
لغات و عبارات و آنچه در اختلاف امم بدین وجوه تاثیر کرده است بحکمت
خدای تعالی اختلاف اجزاء آن اجسام بود که مسامت ایشان بود ارکان نخستین
چه هر جزوی از اجزاء آن که مسامت بقعه از بقاع زمین شود تا بپراو
دیگر کون باشد هم از ان کره که مکوکب است و هم از کره ثوابت پس اختلاف
اوضاع کرات ما تکلم از اجزاء زمین و آنچه عارض گردد آنرا از قرب و بعد
و آنچه توابع این اختلاف بود چون اختلاف اجزاء زمین که مساکن هر گروهی
و امتی باشد و این اختلاف در ابتداء کار تبع اختلاف آن کواکب بود که
مسامت این مساکن باشد از ثوابت و از اجرام دیگر و از اوضاع کرات ما تکله
پس اختلاف این اجزا و کواکب مسامت سبب شود تا اختلاف کره ما تکله بفرمان
خدای تعالی و تقدیر او در اختلاف بقاع و اختلاف مساکن و اختلاف اجزاء زمین
و اختلاف مساکن سبب شود اختلاف بخاراتی را که از زمین بر آید که مشاکل
و ملایم این بقعه بود و آنکه اختلاف بخارات سبب شود اختلاف هواها را و اختلاف
آبها را چه هوای هر شهری مختلط شود به بخاری که از آن زمین متصاعد میشود
و بخاراتی که در زمین باشد در آبها آن تاثیر کند و آن هواها که ازین بخار

زمین هم

منفعل شده باشد در این آبها اثر کند و آبها از آن هم منفعل شود چنانکه از دیگر
بخارات کریاد کرده اند و همچنان اختلاف مسامتیه اجزاء کره نخستین و کره ثوابت
و ثوابت و اختلاف اوضاع کرات ماتله اسباب حقیقی باشد در اختلاف آبها و هوا
یا بواسطه تصاعد بخارات و اختلاف اجزاء موضع نشو و ظهور بخارات یا بی
واسطه بحکم مسامته با بعضی بواسطه و بعضی بی واسطه که هر دو وجه
تاثیر باشد و چون زمین و آب و هوا در بقعه بخلاف زمین و آب و هواء بقعه
دیگر باشد نبات هر یکی ملایم این زمین و هوا بود و بخلاف دیگر بود و همچنین
حیوانات هر بقعه بخلاف حیوانات دیگر باشد چه می یابیم که آن نبات که در
بلاد هند باشد و از حیوانات عجیب که آنجا باشد در اکثر بلاد نباشد و انچه
از این چیزها در بلاد روم باشد همچنین و در گرم سیر نبات و حیوان بخلاف
نبات و حیوان سردسیر باشد و این با قالیم بگردد و شهرها و مساکن نزدیک
هم بگردد اما هرچند بعد کمتر بود تفاوت کمتر بود و چون چنین بود غذاء
اهل هر شهری و هر اقلیمی بخلاف غذاء دیگران بود و چون غذا مخالف بود
آن فضول غذا که مواد فضول حیوانات شوند چون نطفه و غیر آن بخلاف
یکدیگر باشند چه خلق تبع مزاج بود و روا بود که آن از اجزاء مسامت که یاد
کردیم بفرمان خدای تعالی سبب شوند در اختلاف اخلاق و عادات و یا معین
سبب شوند و همچنین اختلاف هوا و اجرام سماوی بحکم فرمان حق اسباب شوند
کمال اشخاص را بدین وجه و انچه ورای این است از کمالات دیگر اسباب بحکم فرمان
حق و تقدیر او ملائکه مقربین علیهم السلام مهیئ آن اسباب باشند و آن کمالات
مختص بود نه انسان و غیر انسان را از حیوانات زیاده از آن کمالات بجستن
نتواند بود و حکما چون اشارت کنند بتهذیب اخلاق و تبدیل آن از بد بر نیک
بدان توجیه کنند که بود که کسی را در اصل آفرینش مزاج و استعداد آن نبود که
خلق نیکو و ملکه فاضل او را حاصل آید و لکن بریاضت و افعال خوب کردن او را
استعداد این خلق نیکو حاصل شود و نسبت حصول این خلق با استعداد چون
سبب حصول نتیجه بود به حد اوسط چنانکه چون تواند که تفکر کند و بفکر حد

مراین جمله ایشان بخلاف یکدیگر باشند

اوسط اکتساب کند و چون حد اوسط اکتساب کرد بی درنگ زمانی از حق تعالی
او را نتیجه به هبت و عطا حاصل آید آدمی چون افعال خوب کند و صرف بسیار کند بدو
کرد اند او را از حق تعالی خلق نیکو به عطا و هبت حاصل آید و فضایل خلقی و عملی
او را جمع شود و در علم طبیعی و اصول طب درست شده است که مزاج را تبدیل توان
کرد و لیکن بتدریج و اندک اندک و بروزگار دراز تا آنگه که مزاج بدل شود و چون
مزاج را تبدیل افتاد ناچار اخلاق را تبدیل افتد چه خلق تبع مزاج بود و چون
مزاج بد به نیک بدل شود خلق بد به نیک بدل شود و این دشوارتر باشد اما
افعال جمیله کردن تحصیل استعداد است و اگر کسی بود که نتواند افعال جمیله
کردن لابد تبدیل مزاج نباید کردن اگر تقدیر مساعدت کند و چون آدمی را حق تعالی
چنان آفریده است که او را سخت دشوار بود تنها زندگانی کردن او را معاشرت
که میان زن و شوهر و پدر و فرزند و ارباب صناعات و حرف و مالک و مملوک
باشد از نکاح و میراث و بیع و شرا و اقرار و اجارة و رهن و امثال این که در شرع
حکم آن بواسطه صاحب شرع صلوات الله و سلامه علیه بیان کرده است
و آنچه دون اینست که میان دوستان حقیقی باشد از حسن معاشرت باید که بجای
آرد و اگر استعداد ندارد بکسب و ریاضت آن استعداد بدست آرد چه اختلاف
اسباب که یاد کردیم اختلاف اخلاق مردم واجب کند و همه را بر یک خلق و عادت
اجتماع نتواند بود پس لابد طریقی باید که بدان معاشرت با دوستان حقیقی حسن
بود و مفید بود و هر کسی را ادراک این لذت و اکتساب این شرف و مرتبه
نبود و مردم این چنین دوست را که این مرتبت دارد دشوار بدست تواند
آورد از آنروی که عادات بد و اخلاق ناپسندیده غالب است و نادر باشد
مردی که در او خلقی مکروه نباشد زیرا که مردم چون فکر استعمال نکند اخلاق
بهایم بروی غالب شود و شهوات بروی مستولی گردد و حیا از وی غایب شود و استیلاء
غضب و حرص و شره از او مفارقت نکند و آن جماعت منقسم شوند جماعتی باشند
که به شره افتخار نمایند و تظاهر جویند و این جماعت شر الناس باشند و جماعتی باشند
بجودة فکر قبح آن اخلاق را بدانند و از آن احتراز کنند و ایشان کریمان باشند

باید کرد با ایشان خوش و بنیکی در مردی و آن معاشرت
باید که حسن بود چه اگر حسن نبود فایده معاشرت
و دفع ضرر در چیزی بلکه ضرر زیاده بود و آن
معاشرت

که نفس ایشان شریف بود و جماعتی باشند که ایشان را بر قبح این اخلاق تنبیه
باید کرد و این دو قسم باشند و جماعتی آنند که به تنبیه از آن اخلاق باز ایستند
و جماعتی آنند که قبح این اخلاق بدانند اما بر ایشان متعذر باشد ترک این اخلاق
و از این جماعت آن قسم اول دوستی را نشایند و آن قسم باز پسین اختلاط و مجاوره
را نشایند چه ایشان بریاضت و جهد بسیار اشتغال توانند کرد از این اخلاق بد
روا بود که ضررها از آن بتو رسد و آن کس که بقوة عاقله خویش و جودة فکر اخلاق
ذمیمه را از اخلاق حمیده تمییز کند و از بد احتراز کند دوستی را نشاید و این
چنین کس کمتر یاود و آن کس که تنبیه بپذیرد هم دوستی را شاید اما بعد از قبول تنبیه
و تبدیل اخلاق بد بنیک و اما دو قسم تا توانی کرد با ایشان مخالطه و مجالست
مکن زیرا که از ایشان باشند که محب مدح و ثنا باشند زیاده از استحقاق
خویش و بر امثال خویش تکبر نمایند و باشند که بر قوة و مال خویش اعتماد دارند کسانی
را که این اخلاق باشد ایشان را اعتقاد در دوستان تباه و فاسد باشد
و هر که نیکو شناسد طلب کردن چیزی که او را نشاید نفس او سماحت نکند بر انقیاد
چیزی که بر وی واجب بود و از حسد و لجاج خالی شود و این اخلاق همه موانع
باشد از انقیاد حق را و چون هر آن وقت که صاحب دو خلق مخالف با یکدیگر
مخالطه کنند میان ایشان منازعت و خصومت خیزد و دوستی حاصل نیاید
مثلا بخیل و سخی و عالم و جاهل را که هر چه سخی کند از بذل مال و اسداء معروف
بخیل آن را باسراف و تضییع وصف کند و هر چه از امساک و تقتیر بخیل سخی آن را
بدناءت و قصور همت وصف کند و هر چه عالم کند جاهل آن را به بددلی و طلب
محال وصف کند و هر چه جاهل کند عالم آن را تاریکی و نادانی وصف کند پس هر
یکی از ایشان فعل و خلق یکدیگر را منکر باشد و انکار پوشیده روا بود که ظاهر
گردد و چون ظاهر شود بوحشت ادا کند و وحشت بعداوت انجامد و عداوت
بآفت نفس پس از این گفت خواهد که هر دوست که صفای مودة از تیرگی اخلاق
بد و اعراض فاسد نگاه ندارد دوستی را مهذب نگردانیده باشد از شوائب
و مادام که در مخالطه و دوستی اختلاف اخلاق می بود آن دوستی آمیخته بود

بدین چه یاد کردیم پس باید که چون دوست موافق در اخلاق نیک بدست
آری او را نگاه داری چه جمع مال چندان عظمت ندارد که حفظ آن و یافتن
چنین دوستی آن فایده ندارد که نگاه داشت او بر حالت دوستی ماند و این
چنین دوستان که ما یاد کردیم که ایشان را اقرابة و اتحاد از جهة اشتراک بود
در طلب سعادة آخرت و آن صور معقولات که در نفس این مرتسم میشود هم
در نفس آن دیگر مرتسم میشود و از لجة این لذة می یابد بادراک آن معقول
آن دیگر همان لذت می یابد پس میان ایشان محاوره علوی باشد که یاد
کردیم و ایشان را مبادی فرمان حق جمع کند چه مطلوب ایشان همه در سعادت
حسن بمعرفة حق باشد و آن جماعت دیگر که دوستی ایشان نه بدین وجه بود ایشان
دوست را واسطه کارها حقیر سازند و دارند و همه حال نزدیک ایشان آن مطلوب
از این واسطه شریفتر بود و در نفس امر چنین است که واسطه کم از مطلوب
و دوستی و موافقت این جماعة که بر جادهٔ حقیقت نباشد برای این اغراض باشد
و چون این غرض بر نیاید عداوة حاصل آید و اگر بر آید استغنا نمایند و همیشه از
دوست حساب منفعت خویش و دفع ضرر از خویش برگیرند هیچ حساب دوستان
الذذ بین از خود برنگیرند پس این جماعة اختلاط و دوستی را نشایند اگر چنانکه
دوست حقیقی بدست آید بغایت عزیز باشد بنزدیک اهل معنی و على الجمله
دوستی حقیقی میان دو کس باشد که ایشان یکدیگر را شناسند و چون در مطلوب
متفق باشند مودت میان ایشان بیش از آن بود که میان دو مسافر که مقصد
و منزل ایشان متفق بود و این سخن شرحی دارد اما از درازی احتراز کرده آمد
که منتج ملالت میشود قال الشیخ الرئیس و لیکم اخوان الحقیقة باتوا و تصافوا
و لیکشف کل واحد منکم لاخیه الحجب عن خالصة لبه لیطالع بعضکم بعضا
و لیستکمل بعضکم بعضا ای برادران حقیقت را از خویش آشکار کنید و با هم آیید
و بردارید پرده از عقول خویش تا بعضی از شما بعضی را مطالعه کنید و بعضی از شما
ببعضی کمال و تمامی یابد بباید دانستن که چون دانسته آمد که برادر و دوست
حقیقی کیست با این برادران راز آشکارا باید داشت یعنی بر ایشان بدانچه تا معلوم

باشد بخل و ضنت نشاید کرد که اگر برادر در مرتبهٔ شناخت از تو بیشتر بود ترا از
او کمال حاصل آید و اگر کمتر بود او از تو کامل شود و اگر مساوی بود هر یک از شما
یکدیگر را مطالعه کنید و بیکدیگر کامل شوید و چنانکه حق تعالی و ملئکه از بخل و ضنت
دور باشند و رادی کنند بر آنکه مستعد بود و وی قبول کند و آنکه بود بخل باز کرد
آن آدمی که خواهد که بصفات و اخلاق ملئکه موصوف بود باید که بخل نکند بر مستعد
و بباید دانست که نفس ناطقهٔ آدمی دو قوت دارد یکی قوت را عامله خوانند و یکی
عاقله و نه چنان است که این نفس دو چیز است تا آدمی را دو نفس است که یکی
تدبیر و سیاست بدن کند و یکی ادراک معقولات بلکه این نفس یک چیز است لکن
باعتبار التفات او این دو اثر حاصل آید یکی از او و یکی بر او این مراتب بکرد در دوام
قبول از مبادی و غیر آن و روا بود که نفس را بواسطهٔ حاجت اید بسیار و روا بود
که کمتر آید چه آن متعلمان باشد که نزدیک باشند بتصور معقولات و آن استعداد
که بود او را دو قوت بحدی بود که در اتصال بمفارق محتاج شود بچیزهاء بسیار و تعلیم
شدن تا گوهی که او همه چیزها از خود می‌داند و این چنین کس فراوان شود بلکه
نادر و عزیز بود چه این درجه بلندترین درجات این استعداد است و مردم
ابجد از علوم اکتساب کند و آن بحد اوسط بود یا بتعلیم حاصل آید تا بحدس
و حدس فعل ذهن بود که بذات خویش استنباط کند حد اوسط را و ابجد بتعلیم
حاصل آید اشباه آن هم با حدس بود یعنی که صاحب حدس بدان مرتبه که یاد
کردیم بوده باشد و این حد اوسط اکتساب کرده و بعد از آن از و تعلیم شده
باشد پس محال است که مردم را بنفس خویش حدسی افتد و در ذهن او قیاسی منعقد
شود بی تعلیم و ناچار در مبادی نیز همچنانکه بعد از قرانات و طوفانات و خرابی
عالم خیزد لابد آن علوم و مجدد زنده شود بچنان کسانی بود که ایشان بحدس
خویش استنباط کنند حد اوسط را و این مراتب دارد بکم و کیف اما بکم آن بود
که اعداد حدس مستنبط مر بر حدود وسط را بیش بود و اما بکیف چنان بود که زمان
حدس و استنباط یکی کوتاه‌تر بود و زودتر بحد اوسط باز خورد و آن یکی بیشتر بود
و دورتر و این تفاوت مختصر نتواند بود با حدی بلکه دایما زیاده و نقصان

می‌پذیرد و او را دو طرف باشد ناچار طرف زیاده و طرف نقصان در نقصان بحدی
رسد که انکس را حدس نبود البته و در طرف زیاده بحدی رسد که انکس را در
اکثر مطلوبات و نادر کل مطلوبات حدسی بود تا بدان حد رسد که او را حدسی
بود در زودترین وقتی و در این کس مرتسم شود صورتی که در مفارق بود اما
یکبار یا قریب بدان و این قوت را قوت حدسی گویند و این بلندترین مرتبتی
است آدمی را و انبیا را علیهم السلام این قوت باشد لاجرم ضنت نکنند بر
مستعدان تا خلایق بمتابعه و اقتباس علوم از ایشان کمال یابند و سعادت
دو جهانی و در این باب سخن دراز است اما مقصود از آن می‌باید که معلوم
شود و آن آنست که هر علمی که استنباط کرده باشد آن را اول مستنبطی
باشد که ابتداء آن علم یا آن صناعت از وی بود و این استنباط بطریق حدس
بود و بیان آن بر این موجب که یاد کردیم از پیش آنست که نفس آن مستنبط در
حیلت چنان افتاده باشد که ناگاه بحد اوسط در آن نوی باز میخورد و هر
کجا که حد اوسط حاصل گشت اقتران قیاسی و حصول نتیجه در آن لحظه مانع
آن باشد و هر وقت که این علوم و صناعات را انقراض افتد بسبب حوادث
کبار و وقایع عظام که در عالم حرث و نسل نماید تا اگر بماند سخت اندک ماند
بعد از آن حق سبحانه و تعالی یکی را پدید آرد که علوم و صناعات را از وی آغاز
و ابتدا باشد چنانکه در طوفان نوح علیه السلام و غیر او بوده است و روا بود که
بیک کس تنها این علوم و صناعات باز دست نیاید هر یکی را چند کس باید که متمم
یا بیشتر اما بدان طریق که یاد کرده آمد و تعلم از یکدیگر نامتناهی روا
نیست لابد اشباه آن یا صاحب حدسی بود بر آن وجه که گفتیم و صاحب این
حدس بهر زمانی نبود بلکه وجود او شاذ بود و نادر و لابد او واجب بود
بافادت مشغول بودن تا بعضی از ثمرات حدس او باطل و منسوخ نشود اگر چه
آن دیگر بعض که مؤدی بکمال اوست او را بی افادت غیری حاصل باشد و بر متعلمان
و مستفیدان واجب باشد تعلم و استفادة از و و در این روزگار که تعلم محروم
باز افتد بر سابق واجب افادت لاحق تا لاحق کامل شود تعلم از آن سابق چنانکه

بخل از مبادی رذائلست بر مستعد بر آنکه متشبه بود از طریق اخلاق بمبادی بخل
روا نبود بر مستعد چه اگر بخل کند از طریق افادت تشبه نکرده باشد پس از این
اشاره کرد بدین طرف از تعلیم و تعلم بعد از بیان اخلاق و تحصیل استعداد
وآنچه مقدمات این کار را بباید و بکار آید قال الشیخ ویلکم اخوان الحقیقة
تقبعوا کما تقبع القنافذ واعلنوا بواطنکم وابطنوا ظواهرکم فوالله ان الجلی
لباطنکم وان الخفی لظاهرکم ای برادران حقیقت سر اندر کشید چنانکه خشتر
و سر اندر کشید و آشکارا کنید نهانها و نهان کردانید آشکاراهای خود را که
بخدا روشن و هویدا باطن شماست و ناپیدا ظاهر شما بدانکه خشتر و بری بود و بحری
بود و حیلی بود و حیلی آن بود که او را بتازی دلدل خوانند و به پارسی سیخول
و دا خارها بود مانند تیر خصمان خود را بدان دفع کند و آنکه بحری باشد شبه
دارد بنهنگ و خداوند صدف بود و بعضی از قنافذ بحری همیشه اکنده بود
از خانه خویش علی الخصوص در وقتی که ماه به استقبال آفتاب بود و در وقتی
که هوا گرم بود و اما خشتر و بری ظاهر معروف بود و تسافد و مجامعت
ایشان چنان باشد که شکم بر شکم باز نهند راست ایستاده و شوك ایشان
بجای شعر دیگر حیوانات بود الا که این شعر بغایت افراط دارد در صلابت
و غلظ و ایشان با وقات از بعضی جستن باد احتراز کنند و یکی بوده است
که او از هبوب ریاح خبر دادی پیش از جستن تا چون از آن تفحص کرده بودی
خشتر و داشته بود در خانه که هر وقت در خانه خود مسدود کردی پیش از
جستن باد از جهت دفع ضرر باد و این مرد بدان موجب خبری می داده بود
و حکایت کنند که خشتر و دنبال مار گیرد و سر در کشد و میخورد و مار خویشتن
را بر خارهای او میزند که تا هلاك شود و خشتر و را همچون خرس غیبتها باشد
و امتناع از طعام و همچون خرس آن وقت که امتناع از طعام کند هر روز فربه تر
و نیکوتر بود و اقل ایام غیبت او چهل روز بود و بیش از این نیز بود و این را اسباب
طبی و طبیعی هست و آن آنست که سبب جوع تحلل است و سبب تحلل قلت ماده
و یکی پوست و قوت حار غریزی محلل است و حرکت و حار هوا چون تحلل با کثر

نبع و قبایع سر کردن فرو بردن خارپشت و غیر آن و سر در جامه کشیدن نیز

تسافد بر یکدیگر انزیه کردن نیز

آید و چون استبرا بود و حرکت نکند و حار هوا سرد شود ناچار تحلل با کثر آید چون
فضولی در بدن از جهت بسیار خوردن حاصل آید و حرکت بسکون مبدل شود
و جلد کیفیت بود و حار هوا سرد شود از آن محللات جز حار غریزی نماند و از
یك محلل چون فضول بسیار بود در بدن بکرسنکی نرسانند بلکه جز هضم
نتوانند کرد فضول را پس هر روز بدن فربه تر بود یا امتناع از طعام و این
بعد از امتلای عظیم باشد و هر حیوان که به امتلاء بسیار و نهم مخصوص بود
حار غریزی کمتر بود از آن دیگر و در رطوبت و بلغم طبیعی که آن نیمه خون بود
و بعضی خون بجای نارسیده بسیار بود و این فایده نه دهد و این فضول که
یاد کردیم بجای غذا باز ایستد و عارفان را اوقات باشد که از طعام امتناع
نمایند و توانند کرد و شرح آن به تمامی کرا باشد و به جز وجه تواند کرد
در کتب مبسوط علی الخصوص در اشارات و تنبیهات و حکمت عرشی بیان
کرده اند و عارفان را غیبتها باشد از مردمان چنانکه قنافذ را و ایشان
ظاهر خویش سلاح و وقایه باطن کرده باشند و مرد عارف باید که همچنین
باشد و چون تو بدانی که آدمی را از قالب و نفس آفریده اند و این قالب ظاهر
و او را به حس بصر ادراك توان کرد و بحس لمس و معنی باطن است و آن را نفس گویند
و او را به بصیرت باطن توان شناخت و حقیقت آدمی از معنی باطن است و آن
حقیقت باطن را دو قوت بود یکی را قوت عاقله خوانند و دیگری را قوت
عامله و این قوت عامله قوتی بود که از مبدائی بود محرك مر بدن انسان
را بسوی افاعیل جزوی و او را اعتباری بود به قیاس با قوة حیوانی نزوعی و
بود بقیاس با نفس او و این قوة باید که غلبه دارد بر جمله قوای ظاهر بدنی که ظاهرات
آثار آن و خواجه از این روی گفت که بدان معنی چون خشتر و باشید و باطن ظاهر
کردانید و ظاهر باطن این فایده دارد یکی که قوة عامله نفس را که باطن است
استیلاء و استعلاء دهد تا از قوی بدنی منفعل نشود البته و این قوتهای ظاهر
را پوشیده دارید بدان معنی که ایشان را مغلوب دارید بر این وجه که جلی آن قوة
عامله است که باطن است بدان معنی که ظهور و علو و برا می باید که بود و خفی ظاهر

نهم سخت چو لص شدن بر خوردن و پر خوردن نیز

ظ
ویکی

شماست بدان معنی کر این قوة بدنی می باید که حقیر و مغلوب بود بنسبت با این
قوت عامله و از دیگر بیان این بتمامی یاد کنیم و دیگر که ظاهر پنهان دارند از
خلق و با ایشان مخالطة کمتر کنند تا از آنچه اهم است باز نمانند و باطن خویش را
آشکارا دارند بر اهل و مستحق و آنچه تعلق بعلم توحید دارد و آنچه معالجات
طبی و علم اخلاق باشد از هیچ کس دریغ ندارند چه چیز رسانیدن بقابل چیز
تشبه بود بمبادی اول و این دریغ نباید داشت و این دو فایده در سیرت
این سخن تر اکه خواجه بدان اشارة کرد قال الشیخ و یلکم اخوان الحقیقة انسلخوا
من الجلود انسلاخ الحیة و دبوا دبیب الدیدان و کونوا عقارب اسلحتها
فی اذنابها فان الشیطان لن یراوغ الانسان الا من ورائه ای برادران
حقیقت بیرون آیید از پوست چنانکه مار از پوست بیرون آید و نرم روید
چنانکه کرمان نرم روند و همچون کژدم باشد که نیش او ظاهر بود و بر سر دنبال
او بود که شیطان نفریبد و وسوسه نکند آدمی را الا از پس او و باید دانستن
که مار پوست بیفکند و در ابتداء ربیع آغاز کند بپوست افکندن آن وقت که
هوا معتدل شود و همچنین در خریف و آغاز پوست افکندن ز کرد اگر د اندرون
چشم کند و در آن حال که آغاز کند نابینا شود چه آن پوست چشم او را بپوشد
و بدان اندک مایه روزگار آن پوست بیفکند و روشنی چشم او بعد از آن دو باز
شود و بباید دانستن که قالب آدمی بداعتبار نفس آدمی چون پوست مار است
با شخص مار هر چند نفس ناطقه بنزدیک حکما داخل بدن و متحیز و حال نیست
و لکن بکیفیت او درین بدن متصرف است و این بدن او را چون ولایتی است
و این [illegible] بدن بجز حقیقت نفس است و بمفارقت نفس هر این بدن را
و جدا شدن بدن هیچ خلل با نفس نگردد چنانکه به پوست افکندن مار هیچ
خلل با نفس مار نگردد الا در آن وقت که پوست می افکند چشم او پوشیده شود
و در آن وقت که نفس مفارقت بدن کند همه حال چون آشفته و ملتفت باشد
بحکم علاقتی که میان نفس و بدن بوده باشد و انبیا و اولیا علیهم السلم
مفارقت این جهانی بآسانی و رغبت تمام بود و خواهند کر چون کمالی یافتند ایشان را

مفارقتی باشد از این عالم چنانکه مار خواهان پوست افکندن خویش بود و خدای
تعالی از یوسف ع این حکایت کرد انجا که گفت توفنی مسلما والحقنی بالصالحین
و رسول را گفت علیه السلم وللآخرة خیر لك من الاولی و اولیا را و مستّه
به ایشان گفت فتمنوا الموت ان کنتم صادقین پس خواجه از این وجه بدین
معنی اشارة کرد و دیگر به دبیب النمل عبارة میکند از کم آزاری و پنهان داشتن
مقصد و مطلب خویش و مستغنی بودن از هر چه التفات بدان ترا از سعادت
کلی باز دارد و در مصحف مجید هم برین معنی تنبیه کرده اند و عباد الرحمن الذین
یمشون علی الارض هونا الآیه و ترا از آن دیگر اشارة کرد که خواجه کرده است
مراد از شیاطین بنزدیک حکما باید شناخت با این رمز ترا حل افتد که
لطیف رمزی است بباید دانستن که با نفس مردم قوتها اند موجود شده
چنانکه در کتب مبسوط آنرا یاد کرده اند و این قوتها با نفس مردم بهم موجود شدند
چون قوت خیالی و وهمی و قوت خشم و قوة شهوة و این قوتها چون توانند
مردم را از علم دانستن و از راه نجاة طلب کردن باز دارند و چون مراد
از اطلاق لفظ شیطان بنزدیک ایشان بدانستی بدانکه مراد از بشر آدمی را
و از پس آدمی بنزدیک ایشان عبارة از دو قوه است که نفس ناطقه راهست
یکی عالمه و یکی عامله و این قوت عامله را اعتباری بود بقیاس با قوت حیوانی
نزوعی کر از آن قوت عادت شود و در این قوت هیئتی که خاص بود و بدان
بدن انسان ساخته شود سرعت فعل و انفعال را چون تشویر و شرم و خنده
و گریستن و اعتباری دیگر بود این قوت عامله را با قوت حیوانی متخیله و
متوهمه و آن آن بود که آنرا بکار دارد در استنباط تدبیرها و کارها بتصور
امور جزوی و در استنباط صناعات انسانی و این قوت عامله را هم اعتبار
بود با نفس او و آن آن بود که در آنچه میان او و عقل نظری بود رایها و ذایعه
و مشهوره تولد کند و این قوت باید کر بر جمله قوتهاء بدنی مستولی بود علی
الخصوص بر آنچه ایشان آنرا شیاطین خوانند و این قوت را بدان دو اعتبار
که گفتیم او را التفاتی بود بقوت حیوانی نزوعی و قوة حیوانی متخیله و متوهمه

پس التفات او وا پس بود و قوت عالمه را قیاس و اعتبار بدان بود که بالای آن
بوده بجز او بود تا از آن چیزها منفعل شود و فایده گیرد و از آن قبول کند
پس دو وجه بود نفس ما را وجهی با بدن و آن وجه باز پس دارد و باید که این
وجه که نسبت با بدن دارد هیچ وجه از مقتضی طبیعت بدن و ازین قوای
بدنی هیچ انفعال قبول نکند و منفعل نشود و ازین وجه باید که فاعل بود نه
منفعل و اگر مسلط نشود و مستولی نگردد برین قوتها و چنان شود که انسان ازو
منفعل باشد و او البته از انسان منفعل نگردد شیاطین او را وسوسه کرده
باشند ازین وجه که با فنا دارد و او را فریفته پس این وجه را می باید که سلاح
باشد تا شیاطین را مقهور و مغلوب دارد و دیگر وجه که نسبت و اعتبار بمباد
عالیه و ملائکه علیهم السلام دارد که ازین وجه ازین اعتبار دایم القبول باشد
و از ایشان منفعل شود پس چون کسی این معانی چنانکه باید تصور کند
این رمز خواجه او را حل شود قال الشیخ تجرعوا الذعاف تعیشوا واستحبوا
الممات تحیوا وطیروا ولا تتخذوا وکرا تنقلبون الیه فان مصیدة الطیور
اوکارها وان صدکم عوز الجناح فتلصصوا تظفروا فخیر الطلائع ما قوی
علی الطیران زهر فرو برند تا زنده مانند و مرگ و مفارقت این جهان
بآرزو جویند تا زندگانی نیکو یابند و بپرند و خانه نگیرند که مرغان را که
صید کنند بیشتر در خانهاشان و آشیانهاشان کنند و اگر پر و بال ندارید
دزدی کنید و بال و پر بدست آرید که دیده بانها آن بود که تواند پرید این
رموز روشن تر است اشاره میکند به اصلاح جزء علمی و آنرا بزهر خوردن
مانند میکند و جه معهود داشتن قوتهاء شهوانی و عصبی و توسط نگاه داشتن
در آن مساوی است با زهر خوردن و سعود بودن مر نفس را که درین جهان
بعضی از آن چیزها که دانستنی است بداند او را بعد از معارف لذتی خواهد
بود که با هیچ لذت این جهانی آنرا مناسبت نبود رغبت صادقه کند تا بودن
درین جهان و هر که زهر بخورد زنده نبود یعنی هر که قوت عامله نفس را مستولی
ندارد[2] او را رغبت نبود بمفارقت این جهان و در آن جهان او را لذتی

عوز نا یافت شدن کر
صد باد و پشتی

[2] بر قوای بدنی عامله او مقهور بود و مرده و هر که طرفی از معرفت ندارد

جهانی نبود و پریدن عبارت از قبول کردن فیض از مبادی و انقطاع علایق از
آنچه از اکتساب سعادت دارد و آشیان گرفتن آرام گرفتن با این لذت
ناقصه مخدجه و استیلا دادن قوتهاء بدنی را بر قوت عامله نفس و عبارت
از صید کردن باز ماندنست از آنچه کمال او در آنست یعنی کمال نفس و چون
از ادراک و اکتساب آن کمال باز ماند اندر صد هزار بلا و عنا ماند چون
آن مرغ صید کرده و چنانکه کمال مرغ اندر پریدن است و مراد خویش اندر
پریدن بدست آرد کمال نفس اندر فیض ستدن و تصور کردن معقولات
چنانکه باید و مستولی بودن بر قوتهاء بدنی تا آن شیاطین او را از
راه نبرند و آنچه خواجه گفت اگر کسی را بال نبود دزدی کند و بال بدست آرد
پیش ازین گفته آمد که هر کسی را قوة آن نبود که او بی واسطه تعلیم از قوة حدسی
ناگاه بحد اوسط باز خورد و آنچه مطلوب او بود هر گه قصد کند بدست آید
و بخاطر او اندر آید و ناگاه بدان باز خورد که این چنین کس عزیز باشد
دیگران آن باشند که ایشان را بتعلیم و تعلم حاجت افتد تا بدانند بعضی
از چیزها و لابد بعضی چیزها به استنباط آن چنان کسی که یاد کردیم بدانند
پس این جماعت که بواسطه دانند چیزها دزدی کرده باشند و آلت پریدن
بحیلت بدست آورده باشند و آنان که این مرتبه بلند دارند ایشان را نیز
آلت پریدن از مفارق بدست آید اما آسان تر پس خواجه بدین رمز روا
بود که اشاره بدین معنی کرده باشد بدان طریق که ظن منست قال الشیخ کونوا
نعاما یتبلع الجنادل المحماة وافاعی تسترط العظام الصلبة وسماوی تغشی
الضرام علی ثقة وخفافیش لا یبرزن نهارا فخیر الطیور خفافیشها چون
شتر مرغ باشید که سنگ گرم کرده بخورد و چون مار افعی باشید که استخوانهاء
سخت فرو برد و چون حیوان آتش باشید که به آسانی و اعتماد در آتش شود
و چون خفافیش باشید که روز بدید نیاید که بهترین مرغان خفاش است
بباید دانستن که در شتر مرغ خصوصیتست که آنرا باید شناخت که یکپای او را
خللی رسد بدیگر پای نتواند رفت جز ببینه نرود و در بیابان با هیچ حیوان انس

سرط زدن کلاه ابتلاع و کذا بیدن فرو بردن کر
ضرم و ضرام افروخته شدن و سخت گرم شدن کر

نکیرد و از شتر مرغ که بد و شبیهی دارد بکریزد و او شبیهی دارد از روی صوت
بمرغ و شبیهی دارد با شتر و خایه که نهاده باشد اگر از ان سفید دیگری که
اشتر مرغی دیگر نهاده باشد او را بجای ان بایستد و این همه رموز نیکوست
اما شیخ ببش ببک رمز اشاره نکرده است که او آهن و سنگ گرم کرده فرو برد
و جوف او در اطفا و تبرید آن عملی کند و آن آهن و سنگ گرم او را زیان کار نبود
و اشاره کرد بد انکه افعی استخوانهای سخت فرو برد و غذای او شود و در جوف
اشتر مرغ آهن گرم و سنگ گرم غذاء او شود و حرارت او آنرا بد اعتدال باز
آرد چنانکه غذا شود چون مار استخوان سخت را ملین و بلطیف کند چنانکه
غذا شود پس آدمی را میباید که این دو معنی یکی که حرارت را تسکین کند و دیگر
که ناملایم را لطیف گرداند و این اشارت است بدان که حکما گفته اند در
اصطلاح قوت شهوانی بقوت عصبی و اصلاح عصبی بشهوانی و آن چنان باشد
که تفکر کند در احوال انکه بر او خشم گرفته باشد و منافع آن پس بایاد آرد و شهوت
بدان منافع بر گمارد تا او را از ایذاء او باز دارد چه اگر او را ایذا کند آن منافع
رو ابود که بوقت حاجت بدو از او فوت شود و اصلاح شهوانی بعصبی آن
باشد که ننگ دارد از قضاء شهوت بآخری و فضیحت و ارتکاب معصیت
و ذل و ضررها با سلامت و شرمساری پس قوت شهوانی را بدین وجه اصلاح
کرده باشد بعصبی خواجه آن سنگ گرم کرده را بعصب تشبیه کرد و آن
استخوان سخت کثیف را بشهوت لابد آن سنگ گرم کرده را مبردی و مسکنی
باید تا نفس را هیئات بد حاصل نباید و استخوان سخت را ملطفی و ملینی
باید تا غذا شود همچنین شهوت را مصلحی و مسددی باید تا قوت شهوت را
استیلا شود و اگر خورنده سنگ گرم را مبردی و مسکنی نباشد که آنرا بحد اعتدال
باز آرد هلاک شود و همچنین متغذی بعظم صلب اگر آنرا مصلحی و مقوی نباشد
که اعتدال قوت عصب و شهوت او نگاه دارد قوت عالم او منفعل شود از ین
قوی و فایدهٔ انسانیت از و دور شود نیز خواجه اندرین رمز بدین اشاره
کرده است و دیگر قوت وهمی را ماننده کرده با تش افروخته و انسان را بدان حیوان

ولیتن ۲

ا تشی چرا انسان تا درین عالم بود ازین قوی مفارق نشود و این قوی از او مفارق
نشود و قوت وهمی بغایت برنده و بازدارنده است از ادراک معقولات
و بدان لابد حاجت اید و چنانکه نور آتش جائی بود که منفعت رساند و جائی
بود که مضرت رساند حکم وهم جایی بود که راست بود و جایی بود که دروغ بود
انجا که راست بود حکم کردن او بود بجسم در یکحال در دو مکان نتواند بود و انجا
که دروغ بود آن بود که حکم کند که هر چه موجود بود باید که بجهت او اشاره توان
کرد و اجسام نامتناهی بود و اگر متناهی بود بفضای محدود رسد که آن فضاء
محدود را نهایت نبود و خارج عالم باید که بود پس خواجه میگوید چون سیماول
باش که بد اعتمادی تمام در آتش نبود یعنی به وثوقی تمام قوت وهمی بکار دار و بدانکه
ترا از او چاره نیست و بدانکه جائی بود که او زیان بود و جایی بود که او معین
و مؤید بود و صادق و گفت چون خفاش باش که بروز سیدا نیاید خواجه
محسوسات را بروز ماننده کرد و حکمارا که محسوسات شناختن قناعت ننمایند
و وراء آن چیزی طلب کنند از معقولات و اعتقاد ندارند که هر چه حس آنرا
بجوهر ان در نیارد فرض آن محال بود ایشان را بخفاش ماننده کرد چه خفاش
منزل متوسط طلب کند میان نور و ظلمت و موحد در توحید متوسط طلب
کند میان تعطیل و تشبیه احکام محسوسات بر حق تعالی براید و نفی و تعطیل
و نابودن خالق و صانع را اعتقاد نکند بلکه انجه در معقولات حجت و برهان
اقتضا کند آن اثبات کند و هر وقت که مبدا اند که حس و وهم در حس نیاید
و عشق و خجل و وجل و شجاعت و جبن و عصب بار انکه از علایق امور محسوس است
در وهم و حس نیاید انکه مجرد و منزه بود از علایق محسوسات باید که در حس و وهم
نیاید پس بطریق محسوسات فریفته نشود و اعتقاد نکند که هر چه محسوس بود مثبت
و نه نیز اعتقاد ها حمله بر اندازد و تصور کند که حق که واجب القبول است در میان
عقاید هست و هر که در اثبات اعتقادی سخن گفته است همه سنگ در تاریکی
انداخته اند که این عالم را خالقی و مبدعی نیست بلکه میان این هر دو متوسط
اعتقادی طلب کند و از محسوسات استعانت کند به شناختن بعضی از مجهولات که

نوعی از ... ۵

مضمون ما ذکره الشیخ فی ابطال البات الاشارات ۵

معلوم نبود و مبدعی و صانعی عالم را اثبات کند منزه از علایق حس و مقدس از
کثرت جهات مختلفه و حیزها که اثبات آن او را با اوصاف او یار و مؤدی
بود بکثرة و رفع کمال او این طریق را تشبیه کرد بطیران خفاش و چنانکه این اعتقاد
حق است و بهترین عقاید است خفاش را هم بهترین طیور خوانند چرا و حیز او سقط
دارد در اسباب معاش و ظهور خویش و خفاش صورة طیور ندارد اما از او
فایدهٔ طیوران حاصل می آید آدمی نیز باید که اگر چه سیرت فرشتگان ندارد با اخلاق
فرشتگان متخلق شود قال الشیخ ویلکم اخوان الحقیقة اعنی الناس من یجتری
علی غده وافشلهم من قصر عن امده ویلکم اخوان الحقیقة لاعجبا ان اجتنب
ملك سواء وارتکب بهیمة قبیحًا بل العجب عن البشر اذا استولی علی الشهوات
وقد ضیع علی استیثارها صورته او بذل لها الطاعة وقد نور بالعقل جبلته
ولعمر الله بد الملك بشر یثبت عند نزاولة الشهوة فلم تزل قدمه عن موطیء فیه
وقصر عن البهیمة انسی لم تف قواه بدرا شهوة مستدعیة ای برادران حقیقت
دلیر ترس کسی آن بود که در کار فرداد لیر بود و بد دل تر کسی آن بود که باز مانده بود
از کمال خویش ای برادران عجب نبود که فرشته از زشتی بپرهیزد و بهمه میان
نیکویی و زشتی تمیز نکند بلکه شگفت از آدمی بود اگر عاصی شود و نافرمانی کند
شهوت را در روی تنها و دواعی درشت که او را بازان کشند و اگر فرمان برداری
کند و طریق اصلح برزد او را قوت عقلی است که او را به آن دعوت کند و بدان
رغبت نماید و بحقیقت مانده بود به فرشته آدمی که قدم ثابت دارد در شهوت
و در غضب و قدم او از حد اعتدال بجنبد و از بهایم و انعام باز پس بود بمرتبهٔ
آدمی که قوت غضبی و شهوانی در او استیلا دارد بر قوت عامله نفس این فصل
روشن است و بدان فصلها که ما از پیش شرح کردیم روشن تر شده است خواجه
اشاره کرده است بدانکه آدمی تواند بود که بمرتبهٔ فرشتگان بود در طاعت
خدای تعالی و اخلاق نیکو داشتن و تواند بود که از مرتبه انعام باز پس بود کما
قال الله تعالی اولئك كالانعام بل هم اضل اما فرشته را قوت شهوانی و غضبی
نبود تا باستیلاء او بمرتبه کهتر آید و بهایم را نفس ناطقه و قوت عاقله و عامله نبود

یا بدان قوت عاقله نفس او از مبادی منفعل شود و قوت عامله او بر دیگری قوی مستولی
باشد تا بدان از مرتبه خویش یا مرتبه بلندتر رسد قال الشیخ ده وارجع الی راس الحدیث
فاقول برزت طایفة تقتنص کروهی بیرون آمدند تا صید کنند دامها بگستراندند
و طعامها بساختند و صیادان پنهان شدند و من در میان کروهی مرغان بودم کم
آواز دادند و ما را بخواندند ما نعمت و آسایش دیدیم و یاران خویش را دیدیم که
جز بخیر نبردیم و هیچ تهمت ما را از قصد بدان جایگاه باز نداشت و ما شتاب نمودیم
در آمدن بدان جایگاه ناگاه در دام افتادیم و حلقها در گردن ما افتاد و دام
در پای ما آویخت و در بالهای ما محکم شد و هر چند حرکت بیش کردیم تارهای پایم
سخت تر اندر دام افتادیم و کار بر ما سخت تر بود پس تسلیم کردیم خود را بهلاك
و مشغول شد هر یکی از ما بدانچه نصیب او بود از اندوه عاقل شد از رنج برادر خویش
و اقبال جمله بر حیله جستن و رهایی یافتن تا آنکه فراموش کردیم صورتهای کار خویش
و او انس گرفتیم بدام و قفص و آرام گرفتیم باز آن پس من نگاه کردم روزی از آن میان
قفص کروهی را دیدم از مرغان که پر و بال خویش از قفص بیرون کرده بودند و می
پریدند و در پایهای ایشان اثر حلقهٔ دام ظاهر بود و آن حرکت و اثر بدان حد نبود
که ایشان را از پریدن باز میداشت و نه بدان اندکی بود که زندگی و پریدن صافی
و مهنا بود چون من این کروه را بدین حال دیدم مرا با یاد آمد آنچه من از حال
خود فراموش کرده بودم و آنچه من بدان الفت گرفته بودم بر من منغص شد پس
بس خواستم که گشاده شوم از بسیاری اندوه که مرا آمد یا از سوز بمیرم پس از قفص
آواز دادم که ایشان را اگر نزدیک آیید من تا مرا دلالت کنید بر حیلت رهایی
جستن و راحت یافتن پس ایشان را با یاد آمد حیلتها و مکرهای صیادان از آنکه
من ایشان را خبر کردم گریختن از جایگاه من و دوری جستن از من هیچ نیفزود پس سوگند
دادم بر ایشان برسم قدیم و صحبت دیرینه نگاه داشته از شوائب بغضا و نفاق و
با ایشان عهد و پیمان کردم با ایشان مرا استوار داشتند و شك و شبهت از ایشان
دور شد و ایمن شدند از مکر صیادان پس نزدیك من آمدند و من ایشان را از
احوال ایشان بپرسیدم مرا گفتند که این رنج که ترا هست ما هم بدین گرفتار بودیم

ونومید شدیم از رهائی یافتن و با بلا و اندوه و رنج انس گرفتیم پس تدبیر کردیم
و رهائی جستیم و یافتیم و حلقهٔ دام از گردن ما بیفتاد و قفس بگشادند
و ما بیرون آمدیم من گفتم مرا نیز رهائی دهید گفتند اگر ما بر رهائی دادن
تو قادر بودیمی خود را در ابتدا رهائی دادیمی و طبیب بیمار شفا شواند بود پس من
جهد کردم و خود را از قفس بینداختم و با ایشان بپریدم مرا گفتند پیش تو بقعتهاست
که تو نجاة نیابی و از بلا ایمن نشوی ما آن مسافت میان تو و آن بقاع است قطع
نکنی بر اثر ما بیا تا تر النجاة دهیم و براه راست ترا بمقصود رسانیم پس ما می پریدیم
میان دو کوه در وادیهاء با آب و گیاه و عمارت بسیار تا ازین میان بگذشتیم
و بر سر کوه نخستین رسیدیم پس هشت کوه دیگر بلند دیدیم که چشم غاس آنرا در نمی
یافت بعضی ازین همرهان گفتند که هیچ امنی نیست الا که ما بشتابیم ازین کوهها
بگذریم پس شتاب نمودیم و رنج کشیدیم تا از شش کوه بگذشتیم بپریدن چون
بهفتم رسیدیم و قصد آن کردیم که به اصل آن رسیم بعضی گفتند که هیچ تواند
بود که ما یکچندی بیاسائیم که ما را درین سفر رنجهای بسیار رسید و میان ما
و میان دشمنان ما راهها دور است جز آهستگی کردن در طلب نجاة بهتر نیست
از شتاب نمودن که آن شتاب از مقصود باز دارد پس در سر کوه یکساعت
مقام کردیم انجا بوستانها تازه و آراسته دیدیم و آبادان و بار درخت بسیار
و جویهاء روان که خواست که عقل ما متحیر شود از نیها و زیبائی آن و انجندان
درنگ کردیم که بیاسودیم بعضی گفتند که بشتابند که هیچ امن نیست چون احتیاط
و هیچ حصن نیست منیع تر از حزم و بدگمانی مقام درین بقعت بسیار شد و دشمنان
بر اثر می آیند بباید تا ازین بقعت برویم چون بکوه هشتم رسیدیم کوهی دیدیم بغایت
بلندی و طیور بودند آن کوه را که ما هرگز از ایشان لطیف تر و خوش آوازتر و نیکو
صورت تر و پاکیزه تر ندیده بودیم و از ایشان چندان آمادی و لطف دیدیم که
شرح و بیان آن بذکر نتوان کرد چون میان ما و ایشان انبساط حاصل آمد ما آن
حقیقت حال را با ایشان بگفتیم ایشان ما را غمگساری کردند و بدان رنج ما
تاسف خوردند و گفتند ورای این کوه شهریست که پادشاه انجا نشیند و هر

مظلوم که حاجت خویش بدو برداشته و برو توکل کند انصاف بیابد پس ما بدین
اشاره قصد شهر ملک کردیم و بر درگاه او بایستادیم منتظر آنکه فرمان در رسد
بدستوری دادن آنکه کان شد پس فرمان نغز و آمد ما را بر قصر پادشاه بردند
ما صحنی دیدیم که صفت فراخای و خوشی آن نتواند کرد چون از آن در گذشتیم
و حجاب برداشت صحنی دیگر دیدیم که از نیکوئی آن اول ما را فراموش شد و آنرا
خود دانستیم چون بحجره پادشاه رسیدیم و جمال و جلال پادشاه بر ما تافت
مدهوش شدیم و بحالتی رسیدیم که قدرة آن نداشتیم که بدو شکایت کنیم
الا که او بر سر ما مطلع شد و بلطف خویش آرام و ثبات با ما داد پس ما دلیر
شدیم بر سخن گفتن باز و آن قصهٔ خویش پیش او عاده کردیم پس گفت قادر
نبود بر حل دام مگر آنکس که بسته باشد و من با ایشان رسولی فرستم که ایشان را
تکلیف کند خشنود گردانیدن شما و دور گردانیدن بدی از شما باز گرد بدشاد
و بکام دل پس ما در راه باز گشتیم با رسولان و برادران من مرا مطالبت میکردند
که حکایت بها و جلال پادشاه ما را برگوی و من وصفی موجز میگفتم بدان
مقدار که می توانستم که او پادشاهیست که هرگاه که تصور کنی جمالی بی فتح و کمالی
بی نقص آن تمامی جز او را نباشد هر جمال و کمال حقیقی که هست او راست و هر نقص
که باشد حقیقی و مجازی از او دور است او را از حسن روی است و از جود سخا
هر که او را خدمت کند سعادت تمام یابد و هر که از او دور شود خاکسار شود
در دنیا و آخرة و بسیار دوستان بودند که قصه من نشنیدند مرا گفتند مگر
عقلت بشولیده شده است یا نوعی امراض سوداوی ترا بخود کرده است و تو پریده
ای که عقل تو پریده است و ترا صید کرده اند آدمی چگونه پرد و مرغ چگونه
سخن گوید مگر مرار بر مزاج تو مستولی شده است و بدماغ تو پیوست ترا
مطبوخ افتیمون باید خورد و بگرمابه شدن و آب فاترجوس نگاه داشتن
و عادت باید کرد نیلوفر بوییدن و غذا موافق خوردن و از بیداری و بی خوابی
دوری جستن که ما ترا در ایام گذشته خردمند دیدیم و خدای داند که ما
از جهت تو بسخت رنجوریم این و امثال این بسیار گویند و این اثر کمند و بد ترک

سخنی آن بود که ضایع شود و استعانت بخدای تعالی است و توکل بروی بدانکه چون
مزاجی حادث شود بر وفق آن مزاج از باری تعالی بواسطه نفسی ملایم آن مزاج
حادث گردد در طرف نقصان اعتدال مزاج نباتی و نفس نباتی بود و متوسط اعتدال
مزاج حیوانی و کامل تر اعتدال مزاج انسان و از حق تعالی نفسی بدان پیوندد
و آن نفس حادث شود و او را پیش از بدن وجود نباشد بلکه با حدوث بدنی
حادث شود حدوث مع الماده باشد و در بدن حال نبود و این نفس مجرد
بود چنانکه در کتاب النفس بیان کرده باشد و این نفس را چنانکه گفتیم دو قوت
باشد یکی فاعله در امور بدنی و یکی منفعله از مفارقات که از آن فیض ستاند
و ملایم او و آن فیض ستدن باشد از مفارقات بتصور معقولات و ناچار نفس با
را با بدن صحبت می بود آن قوت عامله او تدبیر بدن میکند و موافق نفس آن
معقولات باشد که گفتیم و بدن و امور بدنی او را چون دامی و حلقه باشد
و این نفس را به مرغ تشبیه کرد و بر بدن را تشبیه کرد به طلب کردن و اکتساب
کردن معقولات و حاصل آمدن آن مطالب را خواجه تشبیه کرد بصید
کردن مرغ مر صیدی دیگر را و انکه گفت نمی توانستند آزاد بر بدن از از دام
بی رنج و ایشان را اثری بود که از بریدن باز میداشت و به کمال بر بدن می رسیدند
حال نفس است که تا در بدن می بود بکلی محجوب بود از تصور معقولات و نه
بغایه آن تواند رسیدن تا تعلق او به بدن باشد و نفس چون بیکقوت تدبیر
امور بدنی کند او را با بدن علایق الفت و غیر آن پیدا شود و بود چون قوت
شهوانی و غضبی بر وی مستولی شود هیئات بد از انقیاد این قوت عامله مر این
قوت شهوانی و غضبی را اول پیدا شود و مادام تا پیش ماندن می بود این قوت
عامله نفسی با این قوت شهوانی و غضبی درمانده بود و ابتدا که نفس با بدن
صحبت کند بغایت ساده باشد و انکه احوال و احکام بر موجب بر اندو برادف
استعداد متواتر میشود و اگر این وقت که استعداد ظاهر شود مستعد خواهد
با او از این چیزها که او از آن رنجور است از قوی و امور بدنی بنجاة یابد با نفس
با بدن صحبت دارد نتواند چرا که مقهور میدارد و این قوت عامله نفسی را قاهر

وغالبه و بدیگر قوت از مفارق فیض بستاند تدبیری دیگر نبود او را و هرگز در این
جز تدبیر خویشتن نتواند کرد و کسی با که پیداتر باشد باید که او را از این بنجاة با
نتواند بود الا بوقتی معلوم و آن آن وقت بود که قوت غاذیه عاجز شود بعد
از قوت مولده و نامیه و تا اسباب اجل ظاهر شود بوجوه معلوم و بدانکه
احوال النفوس ناطقه منقسم شود در قوت عالمه و در وقت عامله یکی بود که قوة
عاقله او مصور معقولات راست کرده باشد و قوت عالمه او مستولی بوده با
بر قوی بدنی او و این مرتبه انبیا و اولیا و صدیقان و حکماء بادیانت باشد
و نفس باشد که قوت عالمه او تصور معقولات نکرده باشد از قصور استعداد یا
غیر آن و قوت عاقله او معطل بوده باشد او و نه فعل و استیلا حاصل آمده
باشد و نه انفعال و این مرتبه اطفال و بعضی از ابلهان و مجانین باشد و نفسی
باشد که قوت عاقله او تصور معقولات نکرده باشد اما قوت عاقله او ملکه
فاضله و خلق نیکو او را حاصل کرده و این مرتبه پارسا آن و نیک مردان باشد
و نفسی باشد کر قوت عاقله او تصور معقولات نکرده باشد بلکه تصور چیزها
نا راست کرده باشد و او را هیئات جهل مرکب حاصل باشد و اعتقاد فاسد دارد
و اخلاق نیکو دارد و این حال الهالکان باشد و کسانی که ایشان را بعد از مرگ
عذاب آخرة باشد و اگر با این اعتقاد فاسد اخلاق بد دارد حال بعد از مرگ
بترین حالها باشد و نفسی باشد که مشتاق بود بتحصیل کمال و اخلاق نیکو دارد
الا که تقصیر کند و بر آن شوق و ساز مفارقت بدن کند حال او بد بود و او را نوعی
از عذاب آخرة بود بعد از مفارقت و اگر با این شوق اخلاق بد دارد حال او
بتر بود و بود که بعضی از معقولات تصور کرده باشد و استعداد آن مانده کر بعد از
مرگ کمالی او را تواند بود اما اخلاق بد دارد اینکس را لابد بعد از مفارقت با
این هیئات اخلاق بد و سنخ و ضرر آن زائل شود نوعی از عقوبت بود و این جز
بر طریق حکایت و بیان بعنوان گفت الا در کتب مبسوط و از سخنان خواجه ابو علی
و ابو نصر برین دلیل است پس آنچه خواجه اشاده کرد بدان از نماندن این حلقه
و دام و بقاء آن جراحت عبارة از اینست در آن جهان اما در این جهان این علایق

نفس است و بریدن و قصد کردن بکوهها شناخت علم هیئات و افلاک باشد
وکوهها عبارة از آسمانهاست و آسمان هفتم هشتم را میخواهد چه هفتم هشتم
اول بود وطیوران کوهها عبارة از نفوس ایشانست و آن کثرة و زینت و نزهتگاه
در آسمان هشتم بنزدیک قومی از فلک ثوابت و بروج از آن کواکب است و بدان
مرغان استادان صناعت را خواست که راه نمایندگان بدین علوم اند و آنکه
گفت امن یافتم بدین کوهها بتمامی آنست که سعادت کلی در شناختن علم
هیئات و ریاضیست و آن آثار جراحت که ازین هیئات بد حاصل آمده باشد
بدین استعداد برخیزد و کمترین باید که مفارقات را اثبات کند و تصور حقایق
کند تصوری راست و نظامی کلی در عالم بداند و غایت تصور کند و آنچه لایق این
بود پس این عبارة و این رموز ازین معانی است و روشن است و آن فضا
ورای افلاک که از آن عبارت میکند عقل اول است که اول مبدعات است
وآن مبدع اول شریفتر و بهی تر معقولست و آن طیور دیگر که از آن به کوه عبارت
میکند نفوس مفارقند که یاد کردیم و این فرود این کوهها عبارة است از شناختن
علم طبیعی که آنرا علم اسفل خوانند و سفر کردن در آن کوهها عبارة است از شناختن
علوم ریاضی که آنرا علم اوسط خوانند و باقی عبارة است از علم اعلی و آنچه در
مقدمات این رسالت از علم اخلاق و غیر آن هست همه طریق است یافتن
این درجه و این مقام و دیوانه داند این صاحب واقعه را کسی که از حقایق دور
باشد و زیرکی خویش در آن کار ندانند و ترا باید دانست بر سبیل حکایت که حد
وسطی و آنچه جاری مجری او بود تحصیل آن به اندیشه و اکتساب آن نه چنان
باشد که معلوم المکان و الطریق بود آنرا اکتساب و تحصیل کند بلکه طریق این
آن بود که دامی بر سازند تا چه در آن افتد و تعلیمی که در اکتساب قیاسات
دهند آن تعلیم بود باین دام چگونه سازند و بر کدام موضع سازند که زودتر
صیدی در وی افتد و نسبت با تحصیل حدود وسطی نسبت تضرع و ابتهال
و دعا بود به اجابت و بود که حدود وسطی از محض الهی آید و بود که بی استعمال
و تقلیب فکر آید و بود که ناگاه مرد بدان باز خورد بی آنکه بهرج و طرف التفات

کند و هر چند که سفر مرد ارتفاع خیال کمتر بود صید حدود وسطی بدام فکر کمتر بود
و بر عکس و این عوایق که از این باز دارد سبب الابدان و امور آن بود و چون طرفی
از استعداد حاصل بود و علایق برخیزد بعد از مفارقت بغایت اسانی حاصل
شود و او را ضربی از آن لذت به حاصل آید اگر اندک و آمیخته بود چون این معانی
چنانکه باید کسی تصور کند این حکایت خواجه از عقل دور نشناسد چه این حکایت
مبنی است از کمال الخاطة او بدین علوم و این ظاهرتر از آنست که به شرح حاجت
آید و او مؤیّد من عند الله بود و پیش ازین یاد کردیم که در دهر علی مثل این کس
چند کس بود و چون تفاصل این رموز یاد کرده شد محصّل این مفصّل آن تواند
بود که بدین دام و قید علایقی میخواهد که نفس را بود با بدن و این چون حلقه
و دام بود و نفس را از آن علایق از روی حقیقت رنجی بود اگر چه در اکتساب
اوایل معقولات بدان حاجتمند است اما عایق نفس از ادراک حقایق معقولات
وی است و هر که بدین عایق قانع شود و با آن الفت گیرد چون مرغی بود که با
دام الفت گیرد و از مرغها که ازین دامها رهایی جسته باشند و اثر این دام
بر ایشان ظاهر بود و رهایی یافتن ایشان نه چنان بود که آسایش و کمالی
و راحتی بود عبارتست از استادانی و حکیمانی که ایشان جهد کنند و از این
امور بدنی دوری جویند و در اکتساب آنچه باید جهد کنند و گفت چون من
این گروه را بدیدم مرا یاد آمد آنچه فراموش کرده بودم مرا شوقی حاصل آمد
بتحصیل کمال و ندانستم که آنچه من با آن الفت گرفته ام وبال و رنج من است
بر من منغص شد آنچه من با آن الفت گرفته بودم پس مثل این حالت که ایشان
را بود مرا آرزو کرد یا خواستم که بمیرم از شوق پس از قفص آواز دادم که نزدیک
من آیید ایشان از من دوری جستند این عبارة است از آنکه استادان
و یاران بهیچ آرزومندی کس را به علم راه ندهند تا آن وقت که اخلاق
و عادات او را ممارست کنند چه بر نا اهل صنعت کردن شرط بود و حزم گفت
چون سوگند بر ایشان دادم و ایشان را ایمن کردم به نزدیک من آمدند یعنی
که مرا راه دادند بدانکه من از ایشان بعضی از مقصود خویش حاصل کنم و ترا

حقایق

یعنی

بباید دانست که محصل علم را شرطها باید چنانکه خواجه گفت باید که نیک فهم و درست
تصور بود و حافظ باشد و صبور بر رنج کشیدن و بطبع محب راستی و اهل
راستی بود و لجوج و سرکش نباشد در هوای خویش و به طبع بر وی آسان بود منقاد
حق شدن و امور شهوانی بنزدیک وی بس قدری ندارد و بزرگ همت بود و زود
انقیاد پذیرد حق را و خیر را و دشوار انقیاد پذیرد شر را و بر شریعت حق تربیت
یافته باشد و ارکان و وظایف شریعت بجای آرد و اخلاق خویش به شرع
آراسته کرده اند دروغ و فحش بگوید خلاف آنچه در دل دارد بدوستان
و یاران نماید لاجرم چون بدین صفات موصوف باشد حکیمی نه بر طریق
زور و نه حکیمی بنهره بود و آنچه خواجه گفت ایشان را بپرسیدم و احوال خویش
ایشان را بگفتم گفتند ما را همین بست ظاهر شد بدین معنی که ایشان نیز
بدین علایق بدن مبتلا بوده باشند و آنچه گفتند تدبیرها می جستیم یعنی
تحصیل علم کردیم و آنچه کمال ما در آن بود بقدر استعداد حاصل کردیم و ما را
کلی وقوف افتاد بر آن جهت که نفس ما را بسوی مفارقات است و خود را
مستعد قبول فیض کردیم و بتوانیم شما را از بدن نجات دادن و آن وادی که
فرود فلک اول است عبارة از علم طبیعی است و خلاف کرده اند متقدمان
تا کدام علم اولیتر بود که اول خوانند معلم اول گوید که علم اخلاق باید خواند
انکه علم میزان یعنی علم منطق انکه طبیعی انکه ریاضی انکه علم الهی خواجه
هم بدین اشارة کرد اول علم اخلاق دیگر علم رهایی جستن و کیفیت رسیدن
از مجهولی بمعلومی و طریق راست و شناختن کیفیت این انتقال و دیگر اشاره
شناختن علم طبیعی چنان گفتیم و چون علم ریاضی از ماده منزه و مبرا است
اگر چه او را مادتی معین باید شناخت از نفس از علایق محسوسات و متخیلات
و علایق مواد مجرد نکرده اند لابد ازین کوهها یعنی از علم افلاک دانستن
بباید گذشت چون لیکن شفا و علاج این بیماری نیست و آنچه گفت چون
بر سر آن کوه رسیدیم بایستادیم تا بیاسایم عبارة است از آنکه در تعلم و تحصیل
این علوم شتاب و تعجیل نمودن تواند بود اما در علم الهی نتواند بود و شتاب

نمودن در آن سود ندارد که آن بیشتر بفضل الهی تعلق دارد چنانکه تفصیل آن
یاد کردیم و آن کار به آهستگی و خود را قلیلا قلیلا مستعد آن فیض کردانیدن
راست شود با آنچه از آن مطلوب بود بقدر استعداد حاصل آید و آن دیگر
صحن و فضا عبارت است از شناختن مفارقات و طیور آن کوهها عبارة است
از نفوس ناطقه و دیگر نفس ایشان که هر فلکی را دو نفس است یکی نسبت او بدان
فلک چون نسبت نفس ناطقه بود بما و یکی چون نفس حیوانی بما و آنکه گفت چون
آنجا رسیدیم منتظر اذن بودیم یعنی منتظر فیض بودیم چنانکه یاد کردیم
و اما حدیث جلال و بهاء پادشاه آنست که بدانی که بادراک ذات احدی
هیچ طریق نیست و غایة السبیل الیها الاستبصار بان لا سبیل الیها و ذر حجابا
که از جهة حجاب است بلکه از جهت انکشاف وست چون آفتاب که هر چند
ظاهرتر بود از نگرنده بدو مستورتر بود و ترا باید دانست که چون حق تعالی را وجودی
بود که مثل آن وجود ترا نبود که بدان اعتبار کنی مر آن را چنانکه باید نتوانی دانستن
و در شاهد هیچ ذات نیست که وجود ماهیت اوست پس هر که وجود او عین
او عین ماهیت بود مردم این حقیقت چنانکه باید نتوانند دانست پس از او
جز بکمال محض و جبروت محض و جلال محض عبارة نتواند کرد بر آن وجه که خواجه
گفته است اما حسن وجود عبارة از چیزی کامل محض که یفیض عنه الخیر و ازین
که این سخن را در کتب مبسوط در از شرح توان کرد و این مقدار که من شرح گفتم
امید دارم که مطابق و موافق اصل بود چه من خود را این پایگاه ندانستم
که مرا آن قدرة بود که ملایم این رموز شرح گویم همه از آنچه در کتب و سخنان
این خواجه فایده گرفته بود بنوشتم بر موجب اشاره بزرگان و این جمع از اقسام
بیرون نیست یا سخنی باشد راست و بخصی مطابق بتوفیق ایزد بود که موافقت
کرده باشد و مثل این غریب بود و اگر سخن با شرح رموز نیست که خواجه بدین
رموز چیزی دیگر خواسته است بدین سخن راست دوستان منفعت گیرند
و مرا بدان شرح و رموز نارسیدن معذور دارند و اگر سخن من نه راست
بود و شرح نه ملایم هم از قصور و نقصان من غریب نبود هر کرا از دوستان

بهتر ازین تواند من مستفید باشم آنرا ان شاء الله تعالی این فصول بر طریق ایجاز
و اختصار است بیرون آمد مرغی تا صید کند نفس را خواست که مطلوب او ست
تا کمال خویش از ادراک معقولات حاصل کند دامها بگسترانیدن یعنی که میان
او و قالب علاقه شناختند صیاد پنهان مثل یعنی مسبب و واهب من در میان
گروهی مرغان بودم یعنی که نفسی بود مرا ابنای مرغی در میان ایشان که بدین
صفت بودند انکه گفت مارا بخواندند ما نعمت و اسایش دیدیم یعنی مزاجی
و استعدادی حاصل بود گمان جز بخیر نبردیم یعنی که تصور کردیم که این استعداد
را این نفس باید ناچار و ما شتاب نمودیم در آمدن یعنی چون مزاج و استعداد
ما تمام حاصل آمد در حال از واهب صور نفس حادث شد تا آن مزاج و استعداد
معطل نشود و آنچه گفت ناگاه در دام افتادیم یعنی که علایق میان بدن
و نفس حاصل شد و آنچه گفت حلقها در گردن ما افتاد و دام در بالها
و پایها بپیچید یعنی که این علایق موکد شد و گفت هرچند حرکت بیشتر
کردیم تا رهایی یابیم سخت تر اندر دام افتادیم و کار بر ما سخت تر شد یعنی
هرچند مصاحبت میان نفس و بدن بیشتر بود علایق میان ایشان موکد
تر بوده بحقیقت تسلیم کردیم خود را به هلاک و مشغول شد هر یک از ما
بدانچه نصیب وی بود از اندوه یعنی گفتیم که چنین خواهد بود و قوت
عاقله را به تدبیر بدن مشغولی افتاد و چون عالم که کمال او در آن بود که
ادراک معقولات کند در ادراک بر و بسته بود اندوهگین و رنجور بودیم
و انکه گفت تا آن وقت که فراموش کردیم صورت کار خویش یعنی که آن
قوت را از کار باز داشتیم تا ما را فراموش شد و غافل شدیم که نفس ما
از مصاحبت بدن جز تدبیر بدن کاری دیگر تواند کرد نگه کردم من روزی
از میان دام گروهی را دیدیم از مرغان که پر و بال خویش از قفص و دام بیرون
کشیده بودند و می پریدند یعنی که جماعتی از حکماء بزرگ دیدیم که ایشان را
اندک اندک عاقله ایشان بتدبیر بدن مشغول بود فرصت جسته بودند
و قوت [illegible] تمکین داده از قفص مفارق و آنچه گفت از حلقهٔ دام در پایهای

ایشان

ایشان ظاهر بود یعنی که علایق نفوس ایشان با بدن ثابت بود و آنچه گفت
اثر نه بدان حد بود که ایشان را از پریدن باز میداشت بلکه مهیا و صافی
بود یعنی که التفات نفس ایشان با بدن نه بدان حد بود که ایشان را از ادراک
و اکتساب علوم باز میداشت و نفس ایشان بحکم علایقی که با بدن داشت
آن قوت نداشت که جمله معقولات به کمال و تمامی بی قصور و نقصان حاصل
توان کرد بود پس این علایق نفس با بدن نه بدان حد بود که مانع بود نفس را از
ادراک معقولات و نه خود مانع شود تا آن معقولات که مفارقات را
هست بقبض از ایشان به کمال و تمام قبول کند و آنچه گفت من این گروه را
بدین حال بدیدم مرا یاد دادند آنچه من از حال خویش فراموش کرده بودم
و آنچه من با آن الفت گرفته بودم بر من منغص شد یعنی که کمال آدمی در
ادراک معقولات است نه در تدبیر و سیاست بدن پس خواستم که گشاده
که گشاده شوم از بسیاری اندوه یعنی که اندوهگین شدم از آنکه قوت
عاقلهٔ نفس را از کار باز داشته بودم پس از قفص آواز دادم ایشان را که
نزدیک آیید بمن تا تمام سخن گویم یعنی که بخواستند که ایشان را از من
اخلاق بد حاصل و ایشان را با اهل دنیا التفات و اشتغال بود و کسی
ایشان را بی فائده از مهم ایشان باز دارد و پس آنچه گفت که سوگند بر ایشان
دادم که تمام سخن گویم یعنی استعداد و شوق خویش ایشان را معلوم کردم
تا مرا استوار داشتند و آنچه گفت آن رنج که تراهست ما بدان گرفتار بودیم
یعنی که این علایق که ترا با بدنست و این محاربه و منازعه که قوت عاقله
را با قوی بدنی هست آن ما را نیز بود و انکه گفت پس تدبیر در رهایی
جستن یعنی که از استیلای قوی بدنی رهایی جستم و از حلقهٔ دام علایق
و موقوف بودن آثار نفس بر امور بدنی رهایی جستم و انکه گفت مرا رهایی
بدهید انست که گفتیم مرا از علایق بدنی برهانند و گفتند ما این چون
توانیم و مبتلا بودن ما بدین ظاهر است و طبیبی را که علتی بود و آن علت
از خود دفع نتواند کرد از غیری چگونه دفع شود پس من جهد کردم یعنی که این مرتبه

مرا به جهد و اکتساب حاصل آمد و هر کس به جهد خویش فایده یابد و آنکه گفت
مرا گفتند پیش تو بقعتهاست بدین بقعتها عناصر و مرکبات و افلاک خواست
که تا تو این همه شناسی و برین همه گذر نکنی سعادت حاصل نیاید و آنکه گفت
میان دو کوه در وادی هست با آب و گیاه بسیار بدان عناصر اربعه خواست
و کیفیت تولد و تولید و نشو و بلی را و آنچه عناصر را عارض گردد قبل الامتزاج
از انواع حرکات و تحلل و لطایف احوال کائنات جمادی و معادن و کائنات
نامیات و کائنات حیوانی و غیر آن و این از علم طبیعیست که او را علم اسفل
خوانند و اما حدیث کوهها و شناختن آن و گذشتن بدان عبارة است
از علم ریاضی و بعضی از علم طبیعی در اجزاء عالم از ایون و اشکال ها و اوضاع
بعضی از بعضی و مقادیر و ابعاد آن و حال حرکاتی که افلاک راهست و عددها
و تطوع و دوایر که حرکات بدان تمام شود بداند و این اعداد را وضع و نسبت معلوم
یعنی که تحت فلک قمر است پس فلک عطارد و زهره و آفتاب و فلک
مریخ و فلک مشتری و فلک زحل و فلک ثوابت اما افلاک تداویر و غیر آن
و بعضی کواکب خواجه تعرض آن نکرده است و آن هشتم کوه که میگوید چون نسبت
با یکی کنند و نهم بود عبارت از فلک بروج و فلک ثوابت میکند بعضی
گفتند که هیچ تواند بود که بگیند بیاساییم این عبارت است از فتوری که
افتد میان اشتغال کردن از شناخت اموری که تعلق بمواد و علایق آن دارد
و اموری که مجرد بود از ماده و علایق آن و آنجا که گفت بشتابید عبارة است
از آنکه در شناختن چیزها که تعلق بماده دارد نفس را کمال بحقیقت حاصل
نشود و بدین سبب از دشمنان خویش و امور جسمانی و علایق مواد کلی نجات
نیابد و آنچه گفت طیور افلاک نهم یعنی نفوس ناطقه که افلاک راهست
ما را همکاری کردند آنچه از ورای این کوه شهری نشان دارد عبارت از علم
اعلی است و از مرتبه اول که اول مرتبه از آن نظر است در معانی عام جمیع موجودات
را چون هویت و وحدت و کثرت و وفاق و خلاف و تضاد و قوت و فعل و علت
و معلول و آنکه گفت صحنی دیدیم که صفت خوشی آن و فراخنای آن نتوان کرد

بدین صحن این امور عامه خواست که یاد کردیم و مرتبه از علم الهی نظر است در امور
که مبادی طبیعی و ریاضی و منطقی است و آنکه گفت به پادشاه رسیدیم عبارة است
از مرتبه سوم در علم الهی و آن نظر است در اثبات خدای تعالی اول توحید او
و جلالت و استحالت آن که او را شریک بود در مرتبه وجود و آنکه او
و واجب الوجود است بذاته و آنجا که گفت از جلال پادشاه مدهوش شدم
پس بلطف خویش آرام و ثبات با ما داد رمزی ظاهر است که اگر مدد فیض
نبودی آدمی را یارای آن نبودی که این دلیری بماند و آنکه گفت قادر شود بر حل
دام مگر آنکه تشبه باشد یعنی که اسبابی که میان نفس و بدن علایق داده اند
و بر وفق اعداد آن مزاج این نفس را با آن صحبت داده اند هم ایشان توانند
که اسباب مفارقت بدن را مهیا کرده اند و ترا بباید دانستن که آدمی را
دو نفس است یکی ناطقه و دیگری حیوانی و منبع نفس حیوانی دل است و وی
چون بخاری لطیف است از اخلاط باطن و وی را مزاجی معتدل حاصل باشد
و وی از دل بواسطه عروق ضوارب که آنرا نبض و حرکت باشد بدماغ و جمله
اندامها میرسد این نفس حیوانی حمال حس و حرکتست چون بدماغ رسد حرکت
وی کم میشود باعتدال آید چشم و گوش و دیگر حس از وی قوی پذیرند و بعضی
این عروق سده و سدی افتد آن عضو که موخر آن شده بود معطل شود
و در وی حس و حرکت و قوت نماند و اطبا این عضو را مفلوج خوانند علاج
گشاده شدن سده باشد و پیش از این یاد کردیم حکم قوة غاذیه نامیه و مولده
و آنکه قوت غاذیه چون تباه شود اجل بیاید و چنانکه منع غذا سبب اجل
بود کثرة غذا هم سبب اجل بود و آدمی بروزگار دراز چنان شود که غذا قبول
نکند و اگر چه در میانه این قوتها برجای بود چون امری خارج ظاهر شود
چون زخمی رسیدن یا از بام بیفتادن هم رسیدن اجل باشد و شایستگی نفس
حیوانی در اعتدال مزاج بسته است چون باطل شود اعتدال مزاج قبول نکند
پس قوتها و حس و حرکت را و چون قبول نکند اعضا از وی محروم ماند و معطل
شود بی حس و بی حرکت بماند و گویند بمرد و این حالت را عباره مرگ دهند و فراهم

آرنده‌ٔ این اسباب تا این مزاج از اعتدال بیفتد فرشته ایست از فرشتگان
حق که او را ملک الموت خوانند پس آنچه گفت خواجه که باشاره گفت من
رسول فرستم تا این بنیاد شما بر دارد تم کلام القاضی عمر بن سهلان الساوی
فی شرح رسالة الطیر
بعون الله
تعالی

رسالة فی ماهیة النفس للشیخ الرئیس قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم

این رساله ایست که شیخ رئیس ابو علی بن سینا رحمة الله علیه تصنیف کرده است
در روشن کردن ماهیت نفس مردم و احوال نفس مردم از بقا و فنا و سعادت
و شقاوت در آخرة و دیگر احوالها چنانکه یاد کرده آید چون فرمان عالی
علائی شمسی زاده الله علاءً و نفاذاً در حق این بنده ضعیف چنانست که این
رساله را از زبان تازی بزبان پارسی نقل کنم من بحکم این فرمان اقدام کردم
و وجوب امتثال را انقیاد بستم چنان دانم که انواع تایید و سعادت قرین
این فرمان باشد و چون من اعتقاد کنم و فرمان منعم خویش بجای آرم و با نقیاد
معامله کنم مدد توفیق ایزد عز اسمه مرا یار باشد تا این مقصود حاصل شود
والله الهادی آنچه روشن شود درین رساله اینست اوّل در بیان حدّ
نفس دویم در بیان حدّ قوتهای نفس سیُوم در شرح سبب اختلاف فعلها
قوّت دریافتن نفس چهارم در بیان آن قوتی که صورت جزوی دریابد
که آن دریافتن جز بآلة جزوی نتواند بود پنجم در ذکر قوتی که صورت
کلی دریابد که این دریافتن بالتجسمانی نتواند بود ششم در بیان کیفیت
استعانت نفس به بدن و شرح آن قوة که ویرا حاجت باشد باین استعانت
و آن قوتی که مستغنی شود ازین استعانت و آن وقتی که بدن ضرر کند و مانع
باشد نفس را از مقصود خویش هفتم در درست کردن ثبات نفس مردم
بذات خویش و مستغنی شدن از بدن و هرچه ببدن تعلق دارد هشتم
در تصحیح حدوث نفس با حدوث بدن نهم در ذکر برهان بر بقاء نفس
نفس و نامردن نفس بمردن بدن دهم در برهان امتناع انتقال نفس
از بدنی به بدنی دیگر یازدهم در ذکر آنکه قوتهاء نفسانی جملهٔ آلتِ نفسی
واحداست دوازدهم در بیان عقل نظری و کیفیت بیرون آمدن
او از قوة بفعل سیزدهم در بیان نبوت و احوال خواب چهاردهم
در غایت رتبتی که در حق نفس مردم ممکن باشد از شرف درین عالم پانزدهم

دردلالت برحال نفس چون از بدن مفارقت کند و شرح اصناف سعادة و شقاوت **اول** در بیان حد نفس و بیان قوتهائی که در اجسام موجودند و ازان افعال بدید آید افعال بقسمت اولی دو شود یکقسم آنکه فعل وی بی قصد و اختیار باشد چون جنبیدن سنگ از بالا بزیر و آن قسم که قصد فعل باختیار کند دو قسم است **یکی** آنکه قصد وی سوی یکچیز باشد لاجرم فعل وی بیکجهة افتد و آنرا نفس فلکی خوانند **و دیگر** آنکه وی را قصدهای بسیار باشد و اختیارات مختلف افتد و آنرا نفس حیوانی خوانند و آن قسم که فعل وی بی قصد و اختیار باشد به دو قسم شود **یکی** آنکه فعل وی از یکجهة باشد و آنرا طبیعه خوانند **و دیگر** قسم بر جهتهاء مخالف یکدیگر افتد و آنرا نفس نباتی گویند و این هر سه قسم اگرچه شرکت دارند در نام نفس اما هر سه را یکحد نتوان کردن برای آنکه اگر گوییم که نفس قوتیست که فعل کند باید که هر قوة که فعل کند نفس باشد و نه چنین است و اگر گوییم که نفس قوتیست که فعل بقصد و اختیار کند پس نفس نباتی ازین حد بیرون افتد پس طریقی دیگر سپریم تا ازین خلل سلامت یابیم و این قوتها را جز بطریق افعال نتوان شناخت و افعال این قوتها یا بجسم باشد یا الله جسم پس جسم اندرین تحدید در آید بضرورة و آن چیز را اگر نفس خوانند شاید که آنرا قوة نیز خوانند و هر یک ازین نامها بسبب اضافه بچیزی دیگر باشد اما قوة خواندن شاید بحکم آنکه ازان مادتی بفعل در وجود آید بنفس و اما کمال خواندن شاید بحکم آنکه معنی جنس نوع میشود بوجود نفس ولکن اگر ما خواهیم که حد نفس کنیم اولیتر آنکه کمال در حد آوریم از معانی دیگر برای آنکه نام قوة که بر نفس افتد از دو جهة افتد **یکی آنکه** از جهة فعلی که ازان بدید آید **دیگر آنکه** از جهة انفعالی که ازان بدید آید و نفس مردم هم قوت فعل دارد و آن قوت تحریک و جنبانیدن است و هم قوة انفعال دارد و آن قوة دریافتن است و نام قوة بر هر دو معنی بر سبیل اشتراک افتد و اگر بر یکی جز استعمال کنیم یکقسم بیرون افتد و حد ناقص باشد و اما نام صورة

نفس فلکی — نفس حیوانی — طبیعت — نفس نباتی

واگر گوییم که نفس قوتیست که افعال متقابل و مختلف کند نفس فلکی بیرون افتد

ازان

ازان جهة افتد این صورتها و این معنی در حق تحدید نقصان و فساد کند چنانکه پیدا کردیم در کتاب برهان پس کمال اولیتر که در حد آوریم پس نفس کمال اول است و نه کمال هر جسمی باشد چون جسم سریر و دیگر از صناعة بوجود آید پس کمال جسمی باشد طبیعی و نه هر جسمی طبیعی که باشد شاید که نفس بدان پیوندد چون آتش و آب و دیگر عناصر پس کمال جسمی باشد طبیعی که آن جسم آلت نفس باشد در افعال کردن پس حد نفس آنست که نفس کمال اولست مر جسم طبیعی آلی را یعنی که آن جسم طبیعی آلت وی باشد در افعال خاص که ازان بدید آید پس حد در نفس اینست والله اعلم **دوم** در بیان قوتهای نفس قوتهای نفس بقسمت اولی منقسم میشود بسه قسم **یکی** قوت نفس نباتی است و آن کمال اولست مر جسم طبیعی آلی را ازان جهة که ازان مثل وی بدید آید و آنرا تولید خوانند و ازان جهة که جسم خویش را زیاده کند به غذا آنرا قوة نمو خوانند و ازان جهة که غذای جسم خویش را دهد آنرا قوة غاذیه خوانند و غذا جسمی باشد که مانندهٔ آن جسم شود که غذای وی باشد بدان قدر که ازان تحلیل افتد و بالاید زیادت تر ازان یا کمتر ازان **دیگر** نفس حیوانیست و او کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را ازان جهة که جز بدان در نیابد و جسم خویش با راده بجنباند **و سیوم** نفس انسانی است و آن کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را ازانجهة که فعل باختیار عقل کند و رایهای کلی استنباط کند و صناعت اختراع کند و معقولات کلی دریابد **و نفس نباتی** را سه قوة است **یکی** غاذیه و فعل آن قوة آنست که جسمی دیگر مشابهت جسم خویش مستحیل کند بدل آن چیزی که ازان تحلیل افتاده بود **دیگر** قوة منمیة است و فعل آن آنست که جسم خویش را زیاده کند به غذای زیادتی متناسب در جهتها چون طول و عرض و عمق تا بغایت کمال رسد **و سیوم** قوت مؤلده است و فعل این قوت آنست که از جسم خویش چیزی بستاند که مانند وی بود در قوت و دران فعلها کند مثل تغییر و تمزیج تا مانند وی شود بفعل **و نفس حیوانی** را بقسمة اولی دو قوة است **یکی** قوة آنست که ازان جنبانیدن آید و آنرا

قوه تولید — قوه نمو

قوه نفس نباتی — قوه غاذیه

محرّکه خوانند ودیگر آنست که ازآن دریافتن آید وآنرا مدرکه خوانند واما
محرّکه بر دو قسم منقسم شود یکی بجنبانیدن ازان جنبش جسم بدید آید امّا
قوّة اول قوت شهوی خوانند وآن قوتی است که هر انگاه که در خیال صورتی
آید که آن صورة طلب باید کردن یا ازان صورة بباید گریختن آن قوّة دیگر
راکه یاد کردیم به جنبش آورد واین قوت بدو قسم منقسم شود یکی را
قوت شهوة خوانند واین قوتیست که ازوی جنبیدن آید نزدیک چیزهای
نافع طلب لذة را ودیگر را قوة غضب خوانند وآن قوتیست که ازان جنبیدن
آید سوی چیزهای مضر طلب غلبت را واما قسم دیگر از قوة محرّکه آنست
که در اعصاب وعضلات اعضا مرکبست واعضا را بجنباند واما مدرکه
بدو قسم منقسم شود یکی که دریافتن وی از بیرون باشد ودیگر که دریافتن
وی از اندرون بود واما انچه دریافتن وی از خارج باشد وآن حواس
پنجگانه است یا هشت کانه ازان جمله یکی قوة باصره است وآن قوتی مرکبست
در عصب مجوّف که حال وی در علم تشریح معلوم شود وآن ادراک کند صورتی
که در رطوبت جلیدی افتد ویکی دیگر قوة سمع است وآن قوتیست مرکب
در عصب متفرق در سطحی که اندر گوش است ادراک کند صورتی را که آنجا
رسد بتموج هوا ویکی دیگر قوة شم است وآن قوتیست مرکب در دو جسم
که از مقدّم دماغ بیرون آمده است مانند دو سر پستان که آن اندر
یابد رایحتی که اندر هوا پدید آید چون بوی رسد دیگر قوّة ذوقست وآن
قوتیست مرکب بر عصبی که بر روی زبان گسترانیده است که دریابد طعم
جسمهای که بوی رسد ویکی دیگر قوة لمس است وآن قوتیست مرکب در اعصاب
جمله پوست وگوشت بدن که آن اندر یابد کیفیتهایی که در اجسام باشد چون
بوی رسد ویکی ازان جمله آنست که تمیز کند در تضادی که میان سردی
وگرمیست ودیگر تمیز کند در تضادی که میان تری وخشکی است وسیوم
حکم کند در تضادی که در میان درشتی ونرمی است وچهارم تضادی که
میان صلب ولین است امّا قوتهایی که ادراک آن از باطن باشد بعضی

بجنبانیدن ازان جهت که جسم
را متحرّک خوانند ودیگری صح

ازآن

ازآن ادراک صورة محسوس کند وبعضی ازآن ادراک معنی محسوس کند وبعضی
ازآن ادراک کند ودر آنچه ادراک فعل کند وبعضی فعل نکند وبعضی ادراک
ثانی کند وفرق میان ادراک صورة وادراک معنی آنست که صورة را حس
ظاهر دریابد ونفس نیز دریابد بیرون از حس ظاهر چون صورة گرگ که گوسفند
آنرا دریابد به حس ظاهر ونفس وی هم دریابد ومعنی آن باشد که نفس دریابد
وحس ظاهر را اندران نصیبی نباشد چون معنی گرگ که واجب کند
که گوسفند ازوی بگریزد وفرق میان ادراک بافعل وادراک بی فعل آنست
که بعضی قوتهاء باطن ادراک وترکیب وتفصیل کند صور ومعانی با یکدیگر
وازیکدیگر وبعضی ادراک کند ودر انچه درآید این فعل نکند وفرق میان
ادراک اول ومیان ادراک ثانی آنست که ادراک اول رسیدن صورتست
بقوة مدرکه از نفس خویش نه از قوتی دیگر وادراک ثانی رسیدن صورة است
بقوة مدرکه از قوتی دیگر واز جملهٔ قوتهای باطن حیوانی قوة بنطاسیا است
وآنرا حس مشترک خوانند واین قوتیست که در تجویف اول از دماغ
مرکبست وصورتهای که اندر حواس ظاهر درآید همه درین قوة مجتمع شوند
واز جملهٔ این قوتها قوتیست که آنرا مصوّره خوانند واین قوتیست مرکب
در آخر تجویف اول از دماغ که او حفظ صورتها کند که در حس مشترک باشد
واگر خواهی که بدانی که حفظ مر قوتی را باشد واز ان قوة که در ان قبول باشد
حال آب اعتبار کن که آب شکل کند وحفظ شکل نکند وازین جمله قوتیست
که آنرا متخیله خوانند ونیز مفکره خوانند ومرکبست در تجویف اوسط
از دماغ وفعلش ترکیب وتفصیل صورة است ومعانی وبعد ازین قوة
متوهمه است که مرکبست در آخر تجویف اوسط از دماغ ومعانی نامحسوس
دریابد ولیکن نامحسوسات جزوی چون معنی عداوة از عدو ومعنی صداقت
از صدیق ومعنی منفر که گوسفند اندر یابد از گرگ وبعد ازین قوتیست
که آنرا قوة حافظه خوانند وآن مرکبست در تجویف آخر از دماغ وآن
حفظ معانی کند که قوة وهم آنرا دریابد این جمله قوتهای نفس حیوانی است

فرق میان ادراک صورة ومعنی

فرق میان ادراک بافعل وادراک بی فعل

فرق میان ادراک اول وادراک ثانی

×

اما قوة نفس انسانی که آنرا نفس ناطقه خوانند وی بر دو قسم است
یکی قوة عالمه است و یکی قوة عامله و هر دو را عقل خوانند بر سبیل اشتراک
و قوة عالمه است که وی را عقل عملی خوانند و آن آنست که اخلاق از ان آید
و استنباط صناعات کار او باشد هر گه که وی قاهر باشد مر قوة شهوة
و غضب و دیگر قوتهاء بدنی را از وی اخلاق نیکو آید و هر گه که وی مقهور شود
شهوت و غضب را از وی اخلاق بد آید و اما قوة عامله که آنرا عقل نظری
خوانند و از آن ادراک معانی و صور عقل آید و کلیات اندر یابد و وی را
مراتب است از جهة این ادراک معانی پس اندر آن وقت که خالی باشد
از معقولات آنرا عقل هیولانی خوانند و چون اولیات اندر یابد آنرا عقل
ملکه خوانند و اولیات چنانکه کل بزرگتر از جزو است و هیچ واسطه نیست
میان سلب و ایجاب و مانندهٔ این و چون همه معقولات در یابد و تأمل
کند اندران وقت که مطالعهٔ این معقولات کند آنرا عقل بفعل خوانند
و اندران وقت که مطالعه کند و مشاهد معقولات باشد آنرا عقل مستفاد
خوانند و چون نفس مردم بدین غایة رسد در علم و اخلاق وی بر جهة
فضیلت باشد این غایة کمال مردم است و در این غایة نفس مردم در مرتبهٔ
ملک باشد بدان سبب که نفس مردم جوهریست عقلی چنانکه درست کرده
آید و آن جوهر دو روی دارد یکی روی سوی عقل فعال و آن عقل نظری است
و از آنجا اقتباس علوم میکند و یکروی سوی بدن دارد و آن عقل عملیست
و بدین قوة تصرف کند در بدن و هر انگاه که نفس مردم از جهة عقل
نظری مر معقولات را متصور باشد و از جهة عقل عملی مر قوتهای بدنی
را قاهر باشد آنرا مانندکی بعقل فعال و ملک بیشتر باشد که حیوانات
از عالم و در قوة بشر بیرون از این غایة نیست و توکل در بلوغ این غایة
بر توفیق الهی است والله الموفق سیوم در شرح سبب اختلاف افعال القوة
در یافتن از نفس هر ادراکی که باشد و در یافتن بوجود صورة مدرک
مر مدرک را اگر صورة تعلق بماده دارد حاجت بتجرید باشد و لکن اصناف

عقل هیولانی
عقل ملکه
عقل بفعل

تجرید

تجرید مختلف است بعضی تجریدات تمام تر است و بعضی ناقص تر اگر ادراک
حسی باشد قوة حسی تجرید تمام کند بحکم آنکه قوة حسی محسوس را در نیابد الا
بنسبت خاص اگر ماده حاضر باشد بیشتر حس در یابد و اگر غایب باشد در نیابد
و اگر ادراک خیالی باشد تجرید بیشتر بود بر آنکه صورة خیالی در توان یافت
و اگرچه شخص غایب باشد چون در خیال آید یا مقداری محدود باشد و یا کونی
مخصوص و این معانی همه لواحق ماده است پس صورة خیالی اگرچه مجرد است
از ماده از لواحق مجرد نیست و بعد از این قوة وهم است که چیزها در یابد مجرد
از ماده و اگرچه مخصوص باشد بصورتی چون معنی عداوة از گرگ و بعد از این
قوة عقل است که چیزها در یابد که مجرد باشد از ماده تجریدی بر کمال چون
در یافتن انسانی کلی پس فرق میان حاکم حسی در ادراک و میان حاکم خیالی
و حاکم وهمی و حاکم عقلی در مراتب تجرید است چنانکه یاد کنیم چهارم در بیان
آن قوتی که صورة جزئی در یابد که این در یافتن جز باآلة جزوی نتواند
بودن هر قوتی که ادراک صورة جزوی کند آن قوة جسمانی باشد اما قوة
حسی حال او ظاهر است از برای آنکه حس مر محسوس را آن وقت در یابد که
محسوس حاضر باشد پس حس و نسبت حضور و غیبت در حق جسم یا در معانی
جسمانی با جسم تواند بود که اگر قوة حسی نه در جسم بودی آنرا با جسم هیچ نسبت
نبودی از حضور و غیبت پس معلوم شد که قوة حسی جسمانی باشد و اما قوة خیالی
اگرچه صورت غایب در یابد و لکن با لواحق ماده در یابد برای آنکه صورة
خیالی مثلاً صورة زید یا مقداری محدود و یا وضعی مخصوص و یا لونی
معین بالخیال باشد و جانب یمین وی در جانبی از خیال باشد و جانب
یسار وی در جانبی دیگر از خیال خالی نباشد از دو قسم یا بسبب آن باشد
که هر دو جانب از بیرون مخالف یکدیگرند یا این هر دو جانب در دو جزء
این قوة خیال می افتد مخالف یکدیگر و قسم اول محال است برای آنکه بسیار
صورة خیالی باشد که ویرا مثالی از بیرون نباشد و اندر خیال حال وی در
اختلاف جوانب هم چنین باشد پس معلوم شد که این اختلاف از جهة اختلاف

وهم
عقل

اجزای قوة خیالی است وهر قوتی که اختلاف اجزا دارد جز جسمانی نباشد

برهان دیگر

برهان دیگر معلوم است مر عقلا را که ما بتوانیم تصور و تخیل صورتی کردن وقتی بزرگتر و وقتی کوچکتر واین بزرگی وکوچکی در حق یکصورة جزوی تواند بودن در خیال واین ممکن نباشد الا که صورت وقتی در جزوی باشد از خیال بزرگتر و وقتی در جزوی باشد کوچکتر واین جز در قوت جسمانی نتواند بود برهانی دیگر ظاهر است که سواد و بیاض در یکجزو از جسم تخیل نتوانیم کردن و تخیل سپیدی و سیاهی جز در جسم نتوانیم کردن واگر آن تخیل بقوتی بودی که وی را جزو نبودی و پذیرندهٔ انقسام نبودی هر دو حال یکسان بودی پس معلوم شد که ادراک خیالی بقوة جسمانی باشد واما قوة وهم معلوم شد که هرچه دریابد با صورتی جزوی دریابد پس قوة وهم چون خیال جسمانی است

برهان دیگر

پنجم در ذکر قوتی که صورة کلی دریابد که آن دریافتن نه بآلت جسمانی تواند بودن اندر فصول پیشین یاد کردیم که نفس مردم تصور معقولات کند وادراک کلیات کند اکنون میگوییم که هر جوهری کی تصور معقولات کند و محل معقولات باشد آن جوهر جسم نباشد ونه قوتی در جسم ونه صورتی در جسم باشد برای آنکه اگر محل معقولات جسم باشد از دو قسم خالی نباشد یا وجود معقولات در طرفی باشد منقسم یا در طرفی باشد نا منقسم وآن طرف نقطه باشد بضرورة اگر در آن نقطه وجود صورتی عقلی باشد و در خط نباشد پس نقطهٔ وجودی باشد منفرد از خط وخط متناهی باشد بنقطهٔ دیگر که حال وی همچنین باشد پس خط مؤلف باشد از نقطهای یکدیگر مماس بجد واین محالست چنانکه در مواضع دیگر درست شده است واگر در جزوی باشد منقسم پس صورة معقول منقسم شود وصورة معقول پذیرای انقسام معنوی باشد واین انقسام باجناس و فصول باشد پس لازم آید که در معقول اجناس و فصول باشد نامتناهی همچو جسم که منقسم بانقسام نامتناهی است و درست شده که اجناس و فصول نامتناهی نیست پس این قسم نیز محالست ونیز اگر چنین که انقسام بر قوت نباشد بل فرض انقسام بل که بنفس

منقسم شود جسم پس اگر مقداری نیست چون منقسم شود انقسام ۱۲

منقسم شود باجناس و فصول بی نهایت بفعل واین محال است برهانی دیگر وهم چنین اگر صورة احدی که مرتسم شود در جسم منقسم شود بانقسام محل بضرورة پس اجزاء این صورت که در جسم مرتسم است خالی نیست از دو وجه یا نسبت دارد بصورة احدی و یا نسبت دارد بکل آن صورة یا هر جزوی نسبت به جزوی از آن صورة اگر جزوی نسبت دارد بکل آن صورة بل هر جزوی کل صورة باشد واین محالست واگر هر جزوی نسبت دارد به جزو آن صورة پس صورة بیرونی منقسم باشد وگفتیم که منقسم نیست پس معلوم شد که صورة احدی معقولی یا منقسم باشد و دیگر صورتها جز در جوهر عقل مرتسم نشود

برهان دیگر

نه دارد بهیچ وجه مثالک آن صورة بیرون است واگر دارد با هر جزوی نسبت ۱۲

برهانی دیگر

برهانی دیگر معلوم است که قوة عقل که در مردم است تجرید صور کند از وضع و مقدار وان تجرد یا بسبب وجود این صورت باشد یا بسبب وجود آن صورة که در قوة عقل است و قسم اول محال است که صور محسوس در اعیان از این لواحق خالی نیست پس بسبب وجود این صورة است که در قوتی که مجرد است از وضع و مقدار و از لون وآن قوة جز عقل نباشد برهانی دیگر همچنین معلوم است که صور معقولات کلا اندرون قوت نفس انسانیت آن تصور کردن نامتناهی است و هر قوة که فعل نامتناهی ممکن باشد از آن آمدن آن قوة جسمانی نباشد **ششم** در بیان کیفیت استعانت نفس به بدن و شرح آن وقت که وی را حاجت باشد بدین استعانت وآن قوتی که مستغنی شود ازین استعانت وآن وقتی که بدن ضرر کند نفس را و مانع باشد از مقصود خویش چون درست شد که نفس عاقله جوهر عقلی است و وجود وی مادی نیست اکنون بیدا کنیم که انتفاع وی بقوتهای حیوانی که جسمانیست چگونه است

وقتی

انتفاع وی بقوتهای حیوانی آنست که جزئیات محسوسات کاز طریق حواس بخیال رسد قوة عقل را از آن چهار چیز فایده باشد و حاصل کند یکی کلیات معقول از جزئیات محسوس مجرد کند و معانی جزئیات از معانی خاص جدا کند و ذاتیات از عرضیات تمیز کند چون این معانی حاصل کرده باشد بعد از آن بتصرفی دیگر مشغول شود درین معقولات واین تصرف آنست که مناسباتی میان ایشان

بید اکند از حل و وضع و تالیف آن با یکدیگر میکند و آن قسم دویم است از
اقسام پس هر جزئی از ین جمله که تصدیق آن بنسبت میان موضوع و محمول اولی
باشد آنرا حاصل کند و آلت سازد اندر علوم و آن معانی دیگر ها کند اندر
علوم معلوم شود و سیوم قسم آنست که مقدمهای که نه جزوی بود از محسوسات
حاصل کند عبارتست معنی قیاسی چون به حس دریابد محمول که مادام لازم باشد
از موضوعی حکم کند و گوید اگر این اتفاقی بودی در همه اوقات یا بیشتر اوقات
با یکدیگر نبودی پس معلوم شد که این ملازمت از قوتیست که در موضوع موجود است
که از آن قوة این فعل آید در بیشترین اوقات چون سقمونیا که ما حکم کنیم که
مسهل صفراست آن حکم جز از موجب تجربة نیست و آن تجربه جز بدین طریق
نیست که یاد کرده آمد و چهارم اخبار تواتر که علم بدان حاصل شود از جهت
تواتر نفس عاقله مردم استعانت کند به بدن و به قوتهای حیوانی تا مقدمات
حاصل کند و بعد از آن بذات خویش رجوع کند و معقولات ثوانی و ثوالث
حاصل کند و در اغلب اوقات و افعال از بدن مستغنی باشد و بسیار باشد
بعد ازین حال که بدن مانع باشد و ثقیل باشد در حق نفس عاقله از معقولات
و این مثال کسی باشد که ورا حاجت باشد به چهارپای و آلاتی تا بجای
رود برای مقصودی و چون آنجا رسد چهارپای و آلات همه ثقیل شود
بر وی و مانع باشد از استمتاع بمقصود حال نفس عاقله با بدن و قوتهای
بدنی هم برین مثال است والله اعلم **هفتم** در درست کردن ثبات نفس
مردم بذات خویش و مستغنی شدن از بدن و آنچه بدین تعلق دارد درست
کردیم در فصول گذشته که محل معقولات که نفس انسانیست نه جسم است
و نه قوتی در جسم اکنون میگوییم که نفس مردم تصور معقولات نه بآلة
جسمانی کند چون قوت وهمی یا فکری برای آنکه اگر تعقلات نفس مردم بآلة
جسمانی بودی تعقل ذات خویش نکردی و تعقل آلة هم نتوانستی کردن و ادراک
آنکه وی عاقل ذات خویش است نتوانستی کردن برای آنکه میان وی و ذات
وی آلتی نیست و میان وی و میان آلت آلتی دیگر نیست و میان وی و میان آنکه

مثال لطیف جید

او عاقل ذات خویش است هم آلتی نیست پس معلوم شد که تعقلات نفس عاقله
به آلتی جسمانی نیست و همچنین ادراک نفس عاقله مر آلت را از دو وجه خالی نیست
یا بسبب وجود آلتست یا بسبب وجود صورتی دیگر در آلة اگر بسبب وجود ذات
صورة است واجب کردی که مادام مدرک آلت بودی و چنین نیست و اگر بسبب
صورتی دیگر است از دو وجه خالی نیست یا آن صورة مثل صورة آلتست
یا مخالف اگر مثل صورة است محال باشد برای آنکه صورتها متفق در نوع را
تکثر تعدد بسبب تکثر مادة باشد چون ماده یکی باشد دو صورة متفق در
نوع با یکدیگر موجود نتوانند بودن و اگر صورتی دیگر باشد مخالف آن صورت
پس چگونه قوت تعقل صورة آلة کند و هر صورتی که مثال وی در عقل آید
عقل مر آن صورة را عاقل باشد اگر صورة فرس در عقل در آید عقل مر صورة
آدمی را عاقل نباشد پس بدین برهان معلوم شد که هر قوتی که ادراک بآلة
کند آلت خویش را مدرک نباشد برهانی دیگر معلوم است که قوتهای جسمانی
چون فعل بسیار کند بر دوام آن آلت را فتور در آید و ضعیف شود و چون
مدرک قوی در آید در آن وقت مدرک ضعیف را نتواند یافتن چون
قوة بصر در حق روشنائی آفتاب در وقت یافتن ضوء آفتاب روشنائی
دیگر در نتواند یافتن و قوة عقلی بر خلاف این حالست و همچنین قوتهای
بدنی را اثر ضعف در وی پدید آید چون مردم از سن نشو در گذرد و آن
حال پیش از چهل سال باشد اما چون مردم به چهل سال رسد بر حسب اختلاف
مزاج بدن و احوال بدن و قوة عقلی آنگاه قوة گیرد که مردم بچهل سال
رسد پس معلوم شد که قوت عقلی به جسم و مادهٔ جسم تعلق ندارد اگر
سائلی پرسد و اعتراض کند و گوید که چون نفس مردم در تحصیل علوم و تصور
معقولات بقوتهای جسمانی حاجت ندارد چرا چون مرضی در تن پدید آید
آن علمها مختل شود جواب دهیم و گوییم چون معلوم شد ببرهان روشن
که نفس مردم جوهر عقلی است و مجرد است از ماده پس آن خللها را علت
با بیطلسیدن و علة آن آنست که نفس عاقله یکجوهر است و آنرا التفاتست

برهانی دیگر

به بدن و اتصالیست بجانب ملکوت و هر اکاه که به کلیه بیک جانب مشغول
شود از ان جانب دیکر و افعالی که بدان جانب تعلق دارد باز ماند و چون
در بدن عارضه پدید آید جوهر نفس بر جانب بدن اقبال کند و بدان مشغول
شود از ان جانب دیکر و از افعالی که بدان جانب تعلق دارد باز ماند الا کر
آنرا دفع کند پس چون چنین باشد در علوم خلل پدید آید و لکن همه فراموش
نشود و اکر چنان بودی حاجت آمدی دیکر باره بتعلم مستانف و این تمانع
در افعال بیکجانب نیز هست مثلا کسی که آنرا خوفی رسید بسخت شهوة طعام کند
و اکر خشمی رسید همچنین از خوف و شهوة غافل شود چون در افعال بیکجهت
این معنی باشد در افعال دو جهة مخالف یکدیکر ممکن تر هشتم در تصحیح
حدوث نفس با حدوث بدن از اصول که درست کردیم که نفس مردم جوهر بسیط
عقلی مفارق از بدن بذات پس سبیل اختصاص وی به بدن جزوی از
مقتضای هیاتی باشد جزوی که وی را احداث کند بطبع به بدنی خاص تا به
سیاست و تدبیر وی مشغول باشد بر سبیل عنایتی ذاتی خاص اکنون درست
کنیم که نفس مردم حادث است با حدوث بدن برای انکه اکر موجود باشد
پیش از بدن از دو قسم خالی نیست یا بسیار باشد یا یکی از بسیار باشد و نفوس
مردم متفقست در معنی و نوع و تکثر ایشان بمعنی نباشد پس تکثیر نفوس
بمواد باشد و بعوارضی که از جهة ماده خیزد و ما کفتیم که نفوس پیش از بدن
ماده ندارد پس متکثر نیست و نشاید که یکی باشد برای انکه اکر یکی باشد چون
بدن بسیار پدید آید از دو حال خالی نبود یا یک نفس بود که در همه تصرف
کند و نفس زید و عمرو یکی باشد و این محالست برای انکه اکر زید عالم باشد باید
که عمرو هم عالم باشد و اکر وی جاهل باشد آن دیکر هم واجب آید که جاهل
باشد و چنین نیست و یا چون بدن بسیار پدید آید بوجود آن یک نفس منقسم
شود و بهر بدنی قسم از ان بپیوندد و نیز محالست که نفس جوهری عقلیست
و نا منقسم چکونه منقسم شود پس معلوم شد نفس مردم را پیش از بدن وجود
نیست بلکه چون بدن پدید آید مستعد نفس مزاجی خاص کردد از واهب الصور

نفس بوی پیوندد و تا تدبیر آن جسم کند و از جمع شدن نفوس و ابدان وجود
نوعی پدید آید که از وی افعالی خاص آید و آن از مقتضای عنایت الهی است
در حق این موجودات تا هیچ چیز از موجودات معطل نباشد در وجود اما
بعد از انکه مفارقت افتد نفس را از بدن هر یکی را وجودی مفرد است و ذاتی
مفرد و هر یکی از یکدیکر به هیأتی خاص که از جهة ابدان افتاده باشد متمیز
باشد نهم در ذکر برهان بر بقاء نفس و نامردن نفس به بدن معلوم شد
که نفس مردم جوهری عقلی است مفارق بذات خویش از ماده اکنون درست
کنیم که وی را فساد نیست و چون بدن بمیرد نفس نمیرد و جوهر نفس قابل هلاک
نیست و فساد نپذیرد اما چون بدن بمیرد واجب نیست که نفس بمیرد برای
انکه هر چیزی که فساد وی بفساد چیزی دیکر بسته باشد و میان هر دو چیز
فساد که آن اتصال موجب آن معنی باشد و اتصال میان نفس و بدن
موجب این معنی نیست برای انکه قوام نفس بماده نیست و علیت بدن در حق
نفس علة اعداد است اعنی از جهة بدن چون استعداد حاصل آید از واهب
صور وجود نفس پدید آید قوام وی در واهب صور بسته است نه در
بدن چنانکه معلوم شد پس چون بدن باطل شود واجب نباشد که
نفس نیز باطل شود برهانی دیکر بر انکه جوهر نفس مردم قابل فساد نیست
برای انکه هر چیزی که وی را وجود بفعل باشد در وی قوة فسادی باشد
وجود وی را بالفعل از جهتی باشد و قوة فساد از جهتی دیکر برای انکه وجود
مقابل عدم است و نشاید که از یکجهة هم موجود باشد و هم معدوم پس قوة
فساد عدم از معنی باشد جز از انکه از وی فعل را وجود باشد و هر چیزی
که در وی این هر دو معنی موجود باشد آن چیز مرکب باشد از ماده و صورة
تا فعل وجود وی را از جهة صورة باشد و قوت فساد وی را از جهة ماده
و نفس مردم کفتیم که جوهری بسیط است که در ان هیچ ترکیب نیست پس چون
وی را فعل وجود باشد اندر وی قوة فساد نباشد والله اعلم دهم در بیان
امتناع انتقال نفس از بدنی به بدنی دیکر درست شد که حدوث نفس با حدوث

بطلان التناسخ

بدن است بدان وجبر که استعداد ماده موجب باشد حدوث نفسی از واهب
صور نه بر سبیل اتفاق بل بر سبیل وجوب پس چون چنین باشد هر بدنی
حادث که بدید اید مزاجی خاص بدید آید از واهب صور که نفس بدان
مزاج شوند پس اگر گوییم که چون نفسی را از بدن مفارقت افتد با بدنی دیگر
انتقال کند و آن بدن مستحق نفسی باشد پس لازم آید که بدنی را دو نفس باشد
یکی را واهب صور بدو دهد و یکی که بدان انتقال کند و این محال است برای آنکه
هر کس را شعور بیک نفس است که در بدن تصرف کند پس اگر نفسی دیگر باشد
معطل باشد و ذات مردم را بدان شعور نباشد و این محال است پس نشاید
از بدنی به بدنی دیگر انتقال کند والله اعلم **یازدهم** در ذکر آنکه قوتهای
نفسانی جمله آلت نفسی واحداند در فصول متقدم سید اگر دیم که قوتهای
نفسانی جمله آلت نفس اند و نفس انسانی که یکجوهر است و جمله قوتها در
تحت تصرف اویند و لکن در قوة شك است و آن شك آنست که قوتهای
نباتی در جسم نبات هست و قوتهای حیوانی و انسانی نیست پس معلوم
شد از اینجا که هر یك نفسی مفرد اند و بیکدیگر اتحاد ندارند و هر سه
نفس در حق انسان موجود است هر یك در مسکنی خاص چنانکه نفس نباتی
تعلق بجگر دارد و نفس حیوانی تعلق به دل دارد و نفس انسانی تعلق بدماغ
دارد و این رای افلاطون است اما رای فیلسوف آنست که نفس مردم
که تصرف میکند در تن مردم یك ذاتست و یکجوهر و این قوتها همه آلت
وی اند و این نفس اول تعلق بدل دارد و این افعال بعضی بقوتهایی کند که
در دماغ است و بعضی بقوتهایی که در جگر است برهان این قول اینست که
اجسام عنصری برای آنکه در غایت تضادند قبول صورة نکنند پس چون بایکدیگر
مختلط شوند و مزاجی بحاصل آید و بدان مزاج متشابه شوند اجسام سماوی
را که ضد ندارند و مزاج را نیز ضد نیست پس بسبب این معنی قبول صورة کند
و چندانکه باعتدال نزدیکتر باشد قوة صورتی که قبول کند شریفتر باشد تا
بحدی که مستعد شود جوهری را و چون چنین باشد اول نفس نباتی بمزاج پیوند

برهان این قول

حیوة
حیوتی

که حدی دارد معلوم از اعتدال و چون آن اعتدال زیاده شود و بمزاج حیوانی پیوند
این نفس که بدین مزاج پیوندد و نفس حیوانی باشد که از نفس نباتی شریفتر است
اگر چند قوتهای نباتی نبود پس چون اعتدال نباتی رسد که به اعتدال حقیقی نزدیکتر
از آن نبود پس نفس انسانی بدان پیوندد و اگر چنان بودی که در یکتن این هر سه
نفس بودی مفرد یا دو از این سه بایستی که در حیوان هم مزاج نبات حاصل
شدی و هم جسم نبات و هم مزاج حیوان و در این مردم هم چنین هر سه
مزاج و هر سه جسم نباتی و حیوانی و انسانی بر سبیل انفراد بودی و این محال است
والله اعلم **دوازدهم** در بیان عقل نظری و بیرون آوردن آن از قوة
بفعل درست کردیم که نفس انسانی را حدوث با بدن است و آنرا قوتیست
که آنرا عقل نظری خوانند و آن قوة در اول کار عقل هیولانی است و آن عقلی است
بقوة نه بفعل اعنی که صورت معقولات در نفس بقوة است نه بفعل پس هر آینه
حاجت باشد بچیزی تا این صورة را از قوة بفعل آرد و اگر آن چیز هم چنین بقوة
باشد بضرورة او را نیز حاجت باشد بچیزی دیگر که در حق معقولات بچیزی
آید که وی عقل باشد بفعل و صور معقولات در ان موجود باشد و آن جوهریست
که آنرا عقل فعال خوانند و آن در ذات خویش بفعل است و از همه وجهی در
ذات او صور معقولات است بفعل و در نفس مردم صور معقولات از وی
بدید آید و هر چه معقول باشد بقوة بد و معقول شود بفعل و نور او که بر
عقل هیولانی تابد عقل هیولانی از قوة بفعل آید و مثال این عقل فعال با
معقولات و با قوی عقل نظری مثال آفتابست با صور مبصرات و با قوة
بصر که چیزهای ملون را با شعاع آفتاب بران نیفتد الوان او در شوان یافت
پس چیزهای ملون مبصر است و قوة بصر مبصر است بقوة چون نور آفتاب
بران ملونات تابد آن چیزها که مبصر بود بقوة اکنون مبصر شود بفعل
پس همچنین صورة معقولات بقوة معقولست و عقل هیولانی بقوة عقل است
چون نور عقل فعال بران صورة تابد که در متخیله است آن صورة معقول
شود بفعل و عقل هیولانی عاقل شود بفعل **سیزدهم** در بیان نبوة و احوال

و بصر نیز که مبصر بود بقوة
مبصر شود بفعل م

خواب معلوم شده است از علوم دیگر که علم باری عزّ اسمه محیط است بکلّ
موجودات حتی لا یعزب عن علمه مثقال ذرة و عقول و جواهر روحانی را احاطه است
بکلّیات موجودات از وجهی دیگر و نفوس سماوی هم چنین علم است بکلّیات
و حوادث که در مستقبل پدید آید و این معنی در علوم دیگر ببرهان معلوم
شده است و چون این مقدمات معلوم شد گوییم که نفس انسانی مستعدّ است
قبول علم را از هر جواهر عقلی و از نفوس سماوی و از آن جانب هیچ حجاب نیست
ولکن حجاب از جهة قابل است و هرگاه که از جهة قابل حجاب برخیزد از آنجا
فیض علم بدو پیوندد و نفس انسانی دو قوة دارد چنانکه در فصول گذشته یاد
کردیم یکی عقل نظری و بدین قوة معقولات و علوم کلی از جواهر عقلی قبول
کند و دیگر عقل عملی و بدین قوة و معاونت قوة متخیّله علوم تمییزی از
ملکوت قبول کند و چون در حال قوة متخیّله از حواس فارغ شود و بخدمت
عقل عملی رسد از ملکوت فیض علم بنفس انسانی متصل شود و باشد که قوت
متفکّره در آن تصرّف نکند از محاذات پس آن خواب را حاجت نباشد
بتعبیر و اگر محاذات بتعبیر حاجت افتد امّا چون نفسی بود شریف و قوة عقل
و مفکّره چنان قوی باشد که حواس آنرا مشغول ندارد از افعال خویش در حال
بیداری فیض علم بدان نفس چنان پیوندد که در حال خواب بنفسی دیگر و این نفس
نبی باشد و این نوع از نبوّت تعلّق بعقل عملی و قوة متخیّله دارد و چنانکه
نفس مردم در حال خواب متفاوت باشد نفوس انبیا صلی الله علیهم درین
رتبت متفاوت باشد و نوعی دیگر تعلّق بعقل نظری دارد چنانکه واضح شود
در فصل دیگر امّا سبب خبر دادن از غیب که از دیوانگان پدید آید آنست
که مزاج دماغ متغیّر میشود از حال طبیعی و قوة متخیّله با فعال خویش مشغول
شود و باشد که در آن افعال آنرا اطلاع افتد بر عالم غیب و از آن خبر دهد
و کسانی که به کهانت مشغول باشند تا از حواس فارغ نشوند از غیب خبر
نتوانند دادن و این امری باشد که در کتب واضح نکنند از برای صعوبت
دریافتن **چهاردهم** در غایت رتبتی که در حق مردم ممکن باشد از شرف درین

درست شود

خواب

سبب خبر دادن دیوانگان

عالم چون احوال عقل عملی و مراتب او در ادراک عالم غیب درست شد اکنون
شرح احوال عقل نظری کنیم و مراتب او در حق مردم ترا معلوم شده است
که عقل نظری از نفس مردم معلومات چگونه دریابد و معلوم است که بقیاس
دریابد و معلومات را از حدّ اوسط در توان یافت و این حدّ اوسط وقتی
بفکر حاصل شود و وقتی به حدس حاصل شود و حدس دریافتن حدّ اوسط
باشد بی رویتی و مردم در درجهٔ ادراک مطلوبات علمی متفاوت اند بعضی
زود ادراک کنند و بعضی هیچ ادراک نتوانند کرد و بعضی چیزهای ظاهر در
یابند و از غوامض دور باشند پس در قوة حدس همچنین متفاوت اند بکم
و کیف تا در طرف نقصان بجایی رسد که کسی باشد که او را هیچ حدس نباشد
پس هم چنین ممکن باشد در طرف کمال که شخصی باشد که همه معقولات بحدس
دریابد بر طریق حدّ اوسط و باشد که اینچنین نفس را متعلیم حاجت نیفتد
در تحصیل علم و این غایت عقل نظری باشد در حق مردم و معلوم است از
فصول متقدم که نفس مردم جوهریست مفارق از مادّه و آن اتصال که
به بدن دارد اتصال تدبیر است و سیاست که چون در نفس صورتی حاصل
شود از حرارتی یا از حرکتی در بعضی از اعضا مثلا چون صورتی که از آن غضب
در حرکت آید پس در تن آدمی از آن سبب حرارتی پدید آید و باشد که اعتبار
عضوی خاص حاصل شود و این همه آثار طبیعی است که از جوهر نفس باشد
اگر مفارق است بدان در ذات بدن پدید آید پس ممکن باشد که چون نفس مردم
در شرف بغایت کمال رسد از آن نفس در عالم عنصر تاثیرها حاصل شود از دعای وی
یا اثرها چون بارانها و برقها و ابرها که پدید آید و اگر هلاک قومی خواهد
صاعقه و اسباب آن پدید آید و از حیوانات و جمادات افعالی پدید آید
که از معهود بیرون باشد پس نفس مردم در حق عقل عملی و قوة مفکّره در
رتبتی باشد که از ملکوت علم غیب بجهت وی روان شود و ملک وی را بصورة
آدمی ظاهر شود و با وی سخن گوید و وحی کند و در حق عقل نظری در رتبتی باشد
که معلومات از عالم عقل همه بحدس بداند و در عالم طبیعة چنان باشد که اجرام

عنصری مسخر آثار نفس او باشد این نفس در غایتی باشد از کمال و شرف که ورای
آن در حق آدمی ممکن نباشد و این نفس نبی مرسل باشد که در حق علمی این منزلت
دارد و در حق نظری و آثار طبیعی آن رتبت ندارد و باشد که در حق هر دو این
رتبت عالی دارد و در حق آثار طبیعی این منزلت ندارد و پس نفوس انبیا و حکما درین
مراتب باشند و اگر نفسی باشد که این مراتب ندارد و لکن فضیلت اخلاق
آنرا حاصل باشد این نفس از جملهٔ اذکیا باشد از نوع ایشان و اگر چه از نوع
مراتب عالی نباشد اینست آن مراتب که در حق نفس انسانی ممکن است و این
معانی را نیز اسرار حکمی و حقایق این در کتب یا مرموز باشد یا خود نباشد برای
آنکه نه هر نفسی این ادراک تواند کرد و چون ادراک نکند با نکار و تشنیع مشغول
شود پانزدهم در دلالت بر حال نفس چون از بدن مفارقت کند و اصناف
سعادت و شقاوة چون درست شد در فصول متقدم که نفس مردم بفساد
بدن فاسد نشود بضرورة آنرا احوالی باشد در ذات خاص خویش از سعادت
و شقاوة و راحت و لذة و عقاب و الم پس واجب باشد شرح این احوال
یاد کردن اما احوال بدن در معاد و آخرة از راحت و عقاب و لذت و الم
آنست که شریعت حق آنرا شرح کرده است و تفصیل داده و هم چنین احوال
نفس بعضی بر سبیل رمز و بعضی بر سبیل المجاز و نفس را بلغت شریعت روح
خوانند و اخباری که درین معنی از صاحب شریعت حق صلواة الله علیه و آله
آمده است اما رغبت حکمای الهی بسعادة و لذت روحانی زیاده تر باشد
از رغبت ایشان بسعادت و لذت جسمانی و نفرت ایشان از شقاوت
و الم جسمانی و اکنون احوال را شرح کنیم بدانکه هر قوتی که هست از قوتهای
نفسانی چون آنرا لذت و المی هست چون قوت بصر و قوت سمع و دیگر قوتها
پس لذت بصر آنست که صورة نیکو بیند و لذت سمع در الحان منتظم آ
و الم ایشان در ضد این و حال دیگر قوتها هم چنین و جملهٔ قوتها هم چنین
یکیاند در آنکه لذت ایشان در ادراک کمال خویش است پس قوتها را درین
معنی مراتب مختلفه باشد تا هر قوتی کمال او بهتر باشد که این لذات در کمالی

باشند که هستی او معلوم باشد لکن کیفیت لذة معلوم نباشد چون حال عنین
که از لذة مباشرت خبر ندارد تا کیفیت و لذة آن بداند و لکن داند که هست
و حال انگس که قوة سمع ندارد در اصوات موزون هم چنین پس نفس انسانی
و قوة عقلی که اصل این قوتهاست بضرورة بی کمال نباشد پس نفس انسانی
را در حق کمال خویش همین حالها باید که باشد و کمال آن عقلی باید که باشد از
جنس ذات او پس کمال او آنست که منتقش گردد بمعقولات از جهة تصور
و ذات مقدس احدی حق تعالی بداند از جهة تصدیق و بداند که آن وجود برهان
دو است و هم به برهان تمیز کند از وجود او و وجود های دیگر و هم چنین
به وحدانیت او و وجود صفات او پس وجود کل موجودات از جواهر روحانی
ملکی و جواهر روحانی نفسی پس هم برین طریق ببرهان بداند تا باخر موجودات
برسد پس چون نفس مردم بدین مرتبه برسد عالمی باشد معقول در ذات
خویش هم چون هر دو عالم موجود و چون عاقل تأمل کند داند که این کمال تمامتر است
و شریفتر از کمال قوة ذوق و لمس و رسیدن این کمال بنفس قوی تر است از رسیدن
کمالات دیگر بقوتهای دیگر برای آنکه رسیدن آن بملاقات سطوح است
و رسیدن معقولات بر سبیل اتحاد است یا خود چون اتحاد است و نشاید که
عقل را کمالی افتد که در آن معانی نبسته است که در حق بهایم موجود است از
لذت مباشرت و خوردن و خفتن و لذة ملکی را لذت و راحت نه بر قیاس لذة
بهیمی باشد کلا و حاشا بل احوال ایشان را در کمالات و لذات و طیبات خویش
هیچ نسبت نتواند بود بدین احوال خسیس دنی سؤال اگر کسی گوید که چرا چون
این علوم را دریابد آنرا لذتی نباشد چون لذت مباشرت و اکل و هم چنین از
جهل که ضد علم است المی نباشد جواب گوییم که این مقدمه برین وجه مسلم نیست
بلکه چون نفس عالم را صفا حاصل شود از کدورات این عالم از ادراک آن علوم
لذت و راحت باشد و لکن بدان سبب که با قوتهای جسمانی اتصال دارد
با فعال و آثار او مشغول باشد آنرا شعور تمام نباشد بدان لذت بدان سبب که
مشغول باشد بعرض بدن و هم چنین محرور چون دهان او تلخ باشد از کثرت صفرا

منهي الصفحة

وحس او ادراك آن تلخی نکند پس چون ازان مرض بهتر شود وصحت معاودت کند از لذت طعام والم وتلخی با خبر کردد پس حال نفس مردم همبرین قیاس است وما دام که به تدبیر بدن وقوتهای بدنی مشغولست نه شعور تمام دارد بلذت علم ونه از الم جهل باخبر باشد پس چون این اصول معلوم شد ظاهر کشت که سعادت نفس مردم آنست که بدین حال برسد وشقاوت آنکه او را کمال نباشد ومقصر باشد در تحصیل اسباب آن سعادت ونه هر نفسی را این شوق باشد برای آنکه تا مردم نداند که در حق نفس او ممکن است که بدین کمال رسد او را شوقی نباشد بدین کمال وبیشتری از نفوس آنند که این حال خود ندانند اما اکر نفسی باشد که او را این شوق نباشد اما اعتقاد وافعال او بر موجب امر الهی وبر وفق شریعت حق باشد بسعادتی برسد واکر بر خلاف این باشد در شقاوت بماند وکل میسر لما خلق له شانزدهم در ختم این فصول صاحب این رساله چنین میکوید که من درین رساله ومقاله جز اسرار ونکت از علم نیاوردم واین اسرار وعلم در کتب یا موجز باشد یا مرموز ومن از حد مرموزی بتصریح آوردم وحجاب بر داشتم بتمامی تا برادرانی که بعد ازین مطلع شوند برین معانی واسرار این معانی واسرار پوشیده ومهمل وضایع نماند چه در زمانهٔ خویش نیافتم کسانی که بتعلم حاصل کنند استعداد ادراك این رموز واسرار دارند وحرام کردم بر کسانی که بر اسرار این رساله ورموز این مقاله مطلع وواقف شوند وبکسانی دهند که معاند وناهل وجاهل وشریر

باشد والله بینی وبینکم

وکفی به وکیلا وصلی

الله علی رسوله

الابطحی الابحی

واله وعترته

اجمعین

هذه رسالة من فوايد بسم الله الرحمن الرحيم رسالة الشيخ في ماهية الصلوة

الحمد لله خص الانسان بشرف الخطاب والهمهم مدافعة الخطا وملازمة الصواب طهر قلوب اوليائه بتاييده وقدسه وصفى سرائر خواصه بلذة كشفه وانسه وجعل الانسانية في عقد المخلوقات واسطة فصار من فاضله وخاطب البشرية بشرف النطق والفكر والبيان حتى كانه خلق من فضاله الانسان سائر الاكوان فله الحمد الدايم لان الحمد حقه وله التعبد واليه التضرع لانه مستحقه والصلوة على خير البرية والمطهر عن كدورات البشرية سيد الاولين والاخرين محمد وآله اجمعين اما بعد لما التمست ايها الاخ الشفيق والعاقل الصديق ان اكتب رسالة في سر الصلوة واشرح حقيقتها المتعلقة بظاهرها المامور الى باطنها المطلوب الموفور وان ابين فيها وجوب اعداد الصلوة على الاشخاص ولزومها ومتابعة حقايقها الروحانية على القلوب والارواح فاستحب على بذل فكري حسب قوتي في تامل المامول واجابة المسئول فابتدرت اليه مجتهد امستفيدا الى شارحا مفيدا واستعنت بالملك الوهاب ليهديني سبيل الصواب واستعفيت ربي عن الخطاء والزلل وكدورة الفكر بالعلل فان اشعبني فكري فالعجز مني معتاد وان فاض وجاد فالجود واللطف منه مستفاد فالله ولي التوفيق وعليه هداية الطريق وقسمت هذه الرسالة ثلثة اقسام ونزرتها في فصول ثلثة الاول في ماهية الصلوة والثاني في ظاهر الصلوة وباطنها والثالث في ان القسمين على من يجب وعلى من لا يجب احدهما دون الثاني ومن المصلي المصلح المناجي وههنا اختم الرسالة الفصل الاول في ماهية الصلوة ونحتاج في هذا الفصل الى مقدمة فنقول ان الله تعم لما خلق الحيوان من بعد النبات والمعادن والاركان وبعد الافلاك والكواكب والنفوس المجردة والعقول الكاملة بذاتها وفرغ من الابداع والخلق فاراد ان ينهي الخلق على اكمل نوع كما ابتدا على اكمل جنس فميز من بين المخلوقات الانسان ليكون الابتداء بالختم بالعاقل وبدا

باشرف الجواهر وهو العقل وختم على اشرف الموجودات وهو العاقل ففايدة
الخلق هو الانسان لا غير واذا عرفت هذا فاعلم ان الانسان هو العالم
الاكبر فكما ان الموجودات يترتب في عالمه فالانسان يترتب في شرفه وفعله
فمن الناس من يوافق فعله فعل الملك ومنهم من يوافق عمله عمل الشيطان
وذلك لان الانسان ما حصل عن شيء واحد فيكون له حكم واحد بل ركبه
الله تعالى من الاشياء المتفاوتة والامزجة المختلفة وقسم جوهريته
بالبساطة والجسامة بدنا وروحا وعينه بالحس والعقل سرا وعلنا
ثم زين ظاهره وعلنه وبدنه بزينة الحواس الخمس او في دقته واوفر نظام
واختار من باطنه ما هو اشرف واقوى فاسكن الطبيعي في الكبد لمصلحة
الهضم والدفع والجذب والمنع وتسوية الاعضاء وتبديل الاجزاء بالتحليل
والتغذية وقرن الحيواني بالقلب مربوطا بقوى الغضب والشهوة لموافقة
الملائم ومخالفة ما ليس بملائم وجعله ينبوع الحواس الخمس ومنشأ الحركة
والخيال ثم هيأ للنفس الانسانية الناطقة في الدماغ واسكنه اعلى محل
واوفر رتبة بالفكر والحفظ والذكر وسلط الجوهر العقلي عليه ليكون اميرا
والقوى جنوده والحس المشترك بريده وهو واسطه بين الحواس وبينه
على باب المرتبة يسافرون بالاوقات الى عالمهم ويلتقطون ما تساقط
عن اشكالهم ومخالفيهم ويوصلون الى البريد الخاص ليرفع مختوما مستورا
الى القوة العقلية ليميز ويختار ما يوافقه ويطرح ما ليس بخالص فان الانسان
بهذه الارواح من جملة العالم وبكل قوة يشارك صنفا من الموجودات
بالحيواني يشارك الحيوانات وبالطبيعي يشارك النبات والبهايم وبالانساني
يوافق الملائكة ولكل واحدة من هذه القوى امر خاص وفعل لازم فمهما غلب
واحد على الآخر يجد الانسان بذلك الواحد الغالب ويتصل بسببه بحسب
ادراكه الى جنسه ولكل فعل امر خاص وثواب خاص وفائدة خاصة ففعل

فعل روح الطبيعي

الطبيعي هو الاكل والشرب واصلاح اعضاء البدن وتنقية البدن من
الفضول الخبيثة ليس له من امر غيره منازعة ولا مخاصمة وفائدة فعله هو

النظام

النظام في البدن والاستواء في الاعضاء والقوة في الجسم فان وسومة اللحم
وقوة الجسم وضخم الاعضاء نظام البدن ويحصل بالاكل والشرب وثوابه

فعل الحيواني

لا يتوقع في عالمه الروحاني ولا ينتظر في القيمة لانه غير مبعوث بعد الموت
فمثله مثل البهايم اذا مات انه درس وفني فلا يبعث ابدا واما فعل
الحيواني فهو الحركة والخيال وحفظ جميع البدن بحسن تدبيره وامره اللازم
وفعله الخاص هو الشهوة والغضب فحسب والغضب شعبة من الشهوة لانه
طلب القمع والقهر والتغلب والظلم وهذه فنون الرياسة والرياسة
ثمرة الشهوة والفعل الخاص بالحيواني في الاصل هو الشهوة وفي الفرع هو الغضب
وفائدته حفظ البدن بالقوة الغضبية بقاء النوع بالقوة الشهوانية
فان النوع يبقى دائما بالتوالد والتوالد ينتظم بقوة الشهوة والبدن يبقى
محروسا عن الآفات بالحفظ هو التغلب على الاعداء وسد باب الضرر ومنع
اضرار الظلم وهذه المعاني تختص في القوة الغضبية ومواليده وثوابه حصول
اماله في العالم الادنى ولا ينتظر بعد الموت لانه يموت بموت البدن فليس له

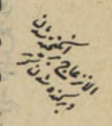
فعل النفس الناطقة

استعداد الخطاب فليس له انتظار الثواب ومن عدم فيضه فلا يبعث بعد
الموت واذا مات مات وسعادته قد فات واما فعل النفس الناطقه
الانساني فاشرف الافعال لانه اشرف الارواح ففعله هو التامل في الصنايع
والتفكر في البدايع فوجهه الى العالم الاعلى فلا يحب المنزل الاسفل والمرتع
الادنى فانه من الخطة العليا والجواهر الاولى ليس من شانه الاكل والشرب
ولا من لوازمه النسل والجماع بل فعله انتظار كشف الحقايق والرويه
بحدسه التام وذهنه الصافي في ادراك معاني الدقايق يطالع بعين
البصيرة لوح السرية ويأتي بجهد الحيل على الامل تميز عن الارواح بالنطق
الكامل والفكر البليغ الشامل همته في جميع عمره تصفية المحسوسات وادراك

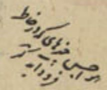
حقيقة النطق

المعقولات خصها الله بقوة ما نال احد من سائر الارواح مثله وهو النطق
فان النطق لسان الملائكة ليس لهم قول ولا لفظ بل النطق لهم خاص وهو ادراك
بلا حس وتفهيم بلا قول فانتظم نسبة الانسان الى الملكوت بالنطق والقول

منفسه فمن لا يعرف النطق يعجز عن بيان الحق وفعل النفس ما حصرناه في
اوجز لفظ ولهذا شروح كثيرة اختصرنا لا ترتيبين مطلوبنا في هذه الرسالة
شرح قوى الانسانية وافعالها فما احتجنا اليه في هذه المقدمة اوردناه
واثبتناه وان الفعل الخاص للنفس الانساني هو العلم والادراك وفائدته
كثيرة منها التذكر والتضرع والتعبد فان الانسان اذا عرف ربه بفكره
وادرك عينه بعقله في علمه وابصر لطفه بذهنه في نطقه يتأمل في حقيقة
الخلق فيرى تمام الخلق في الاجرام السموية والجواهر العلوية فانهم اتم
المخلوقات لبعدهم عن الفساد والكدورات والتراكيب المختلفات ويرى
في نفسه الناطقة مشابهة بالبقاء ويطوق لتلك الاجرام ويتفكر في امر
الخلق فيعرف ان الامر مع الخلق حيث قال الا له الخلق والامر فبحسب فيض الخلق
يلزمه الامر فيشتاق الى ادراك مراتبهم وينزع الى وصول نسبتهم باشتراك



رتبتهم فيتضرع دائما ويتذكرها تماما ويبقى مصليا وصائما وله ثواب كثير فان
للنفس الانسانية ثوابا لانه يبقى بعد فناء البدن ولا يبلى بطول الزمن وله
بعث بعد الموت واعني بالموت مفارقته عن الجسم وبالبعث مواصلته
بتلك الجواهر الروحانية وسعادته بعثه ويكون ثوابه بحسب فعله
فان كان كامل الفعل نال جزيل الثواب وان قصر فعله ونقص قصرت
سعادته وانتقص ثوابه ويبقى حزينا معه ما لا بل يبقى مذموما مخذولا
وان غلبت قواه الحيوانية والطبيعية قوته النطقية يتحير بعد الموت
ويشقى يوم البعث وان نقص قواه المذمومة وجرد نفسه عن الفكر الردي
والعشق الدني وزين ذاته بحلية العلم وقلائد العقل وتخلق باخلاق
المحمودة يبقى لطيفا منزها باقيا متنا با سعيدا في آخرته مع اقاربه وعشيرته
واذ قد فرغنا من المقدمة فنقول ان الصلوة هو تشبه النفس الانسانية
الناطقة بالاجرام الفلكية والتعبد الدائم للحق المطلق طلبا للثواب السرمدي
وقال رسول الله صلى الله عليه الصلوة عماد الدين والدين تصفية النفس الانسانية



عن الكدورات الشيطانية والهواجس البشرية والاعراض عن الاعراض
الدنياوية والصلوة هو التعبد للعلة الاولى والمعبود الاعظم الاعلى و
التعبد عرفان واجب الوجود بعلمه بالسر الصافي والقلب النقي والنفس الفارغ
فاذن حقيقة الصلوة معرفة علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده
وتنزيه ذاته وتقديس صفاته وسوانح الاخلاص في صلوته واعني بالاخلاص
ان تعلم صفات الاله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرع ولا للاضافة فيه
منزع فمن فعل وصلى هذا فقد اخلص وما ضل وما غوى ومن لم يفعل
فقد افترى وكذب وعصى والله اجل من ذلك واعلى واعز من ذلك واقوى

الفصل الثاني في ان الصلوة منقسمة الى ظاهر وباطن فنقول لما علمت
ما قدمته في هذه الرسالة وفهمت ما ضمنت شرح الصلوة وماهيتها
فاعلم ان الصلوة منقسمة الى قسمين قسم منها ظاهر وهو الرياضي ويتعلق
بالظاهر وقسم منها باطن وهو الحقيقي ويلزم الباطن اما الظاهر فهو المأمور
شرعا والمعلوم وضعا الزمه الشرع وكلفه الانسان وسماه بانه قاعدة
الايمان اعداده معلومة واوقاته موسومة جعلها اشرف الطاعات وربيها
اعلى درجة من سائر العبادات وهذا القسم الظاهر الرياضي مربوط بالاجسام
لانه مؤلف من الهيئات والاركان كالقراءة والركوع والسجود والجسم مركب
من العناصر والاركان كالماء والارض والهواء والنار وغيرها من الامزجة
واشباهها وهو الانسان فالمؤلف مربوط بالمركب وهذه الهيئات المؤلفة
من القراءة والركوع والسجود الظاهرية في الاعداد المنظومة المعينة ازمين
الصلوة الحقيقية المربوط الملتزم بالنفوس الناطقة وهذا يجري مجرى السياسات
للابدان لانتظام العالم وهذه الاعداد من جملة السياسات الشرعية
كلفه الشارع انسانا عاقلا بالغا ليتشبه جسمه بما يختص به روحه من
التضرع الى خالقه العالي ليفارق البهايم بهذا الفعل فان البهايم متروكة
عن الخطاب مسلمة عن الثواب والعقاب والحساب واما الانسان فمخاطب
معاقب مثاب للامتثال الاوامر الشرعية والعقلية والشرع يتبع اثر العقل
فلما رأى الشارع ان العقل الزم النفس الناطقة بالصلوة الحقيقي المجرد

وهو عرفان الله تعالى وعلمه كلّفه الشارع صلوة على بدنه اثرعن تلك الصلوة
وركّبه من اعداد ونظمه ابلغ نظام فى احسن صورة واتمّ هيئة ليتابع
الاجسام الارواح فى التعبّد وان لم يوافقه فى المرتبة وعلم الشارع ان جميع
الناس لا يرتقون مدارج العقل فلابدّ لهم من سياسة ورياضة بدنية
تكليفية تخالف اهواهم الطبيعية فسلك طريقا ومهّد قاعدة من هذه
الاعداد هو اعمّ وفى الحسّ اعظم ليرتبط بظواهر الانسان ويمنعهم عن التشبه
بسائر الحيوانات وامر بهذه الامر الظاهر فقال عليه الصلوة والسلام صلّوا
كما رايتمونى اصلّى وفى هذا مصلحة كثيرة وفائدة عامّة لا يخفى على العاقل
ولا يقربه الجاهل اما القسم الثانى فهو الباطن الحقيقى وهو مشاهدة الحق
بالقلب الصافى والنفس المجرّد المطهّر عن الامانى وهذا القسم لا يجرى مجرى
الاعداد البدنية والاركان الحسية وانما يجرى مجرى الخواطر الصافية والنفوس
الباقية وربما كان الرسول يشتغل بهذه الادراك الحقيقى فمنعته هذه الحالة
عن النظام العددى فربما قصر صلوته وربما اطال والمعوّل فى هذه العقل على
الصلوة واستناد العقل فى اثبات ما قلت بقوله عليه السلام قال المصلى
يناجى ربّه وما يخفى على العاقل ان مناجات الرب لا يكون بالاعضاء الجسمانية
ولا بالالسن الحسية لان هذه المكالمة والمناجات تصلح مع من يحويه مكان
ويطرئ عليه زمان اما الواحد المنزّه الذى لا يحيطه به مكان ولا يدركه
زمان ولا اشارا اليه بجهة من الجهات ولا يختلف حكمه فى صفة من الصفات
ولا يتغير ذاته فى وقت من الاوقات فكيف يعاينه الانسان المشكل الجسم
المحدود المتحيّز المتمكّن بجثّته وقواه وجسمه وكيف يناجى من لا يعرف حدود
جهاته ولا يرى حجاب سموت وجنابه فانّ الموجود المطلق الحق فى عالم
المحسوسات غايب غير مرئى ولا متمكن ومن عادة الجسم ان لا يناجى ولا يجا
الا مع يراه ويشير اليه ومن لم ينظر اليه بعدّه غائبا بعيدا والمناجاة مع
الغايب محـ ومن الضرورة ان واجب الوجود غايب بعيد عن هذه الاجسام
لان هذه الاجسام قابل للتغيرات العرضية والامراض البدنية وهى محتاجة

اما القسم الثانى

واستناد

الى المكان والحافظ وبثقله وكثافته يسكن على وجه الارض المظلمة و
الجواهر المفردة المنزّهة التى لا يدركها زمان ولا يوضع فى موضع من المكان
تفرّ من هذه الاجسام بعداوة التضاد غاية الفرار وواجب الوجود اعلى
من جميع الجواهر المفردة اشدّ علوا وتنزّها فكيف يصلح ان يخالط المحسوسات
والجسمات واذا تقرّر ان اثباته وتعينه بجهة من الجهات محال ظاهر
فلاح من هذا التقرير ان مناجاته بالظواهر بحسب المظنونات والموهومات
وتخيّل الخيالات المحل المحالات فاذن قوله عليه السلام المصلى يناجى ربّه محمول على
عرفان النفوس المجرّدة الخالية الفارغة عن حوادث الزمان وجهات المكان
فهم يشاهدون الحق مشاهدة عقلية ويبصرون الاله ببصيرة ربانية
لا رؤية جسمانية فتبيّن ان الصلوة الحقيقية هى المشاهدة الربانية وتعبّد
المحض هو المحبة الالهية والرؤية الروحانية فاتضح من هذه البيان ان
الصلوة قسمان فالآن نقول ان القسم الظاهر الرياضى مربوط بجزء الاشخاص
فى الهيات المعدودة والاركان المحصورة تضرّع واشتياق وحنين لهذا
الجسم الجزوى المركب المحدود السفلى الى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال
فى عالمنا هذا اعنى عالم الكون والفساد والمناجاة بلسان البشرى مع
فانه مربّى الموجودات ومتصرّف فى المخلوقات واستعاذة به وسؤال منه
ليحفظ العقل الفعال ويراعى نظام الشخص المتضرع المصلى بتعبّده وتشبّهه
ليبقى محصونا محروسا مدة بقائه فى هذا العالم عن آفات زمانه والقسم
الباطن الحقيقى المفرد عن الهيئات والمجرّد عن التغيرات تضرّعا للنفس الناطقة
العارف والعالم بوحدانية الاله الحق من غير اشارة بجهة ولا اختلاط
برتبة واستدعاء من الموجود المطلق وتكميل النفس بمشاهدته واتمام السعادة
بمعرفته بعقله وعلمه والامر العقلى والفيض القدسى نزل من السماء القضا
الحيز النفس الناطقة بهذه الصلوة وتكلّف هذا التعبّد من غير تعب
بدن ولا تكليف انسانى ومن صلّى هذا فقد نجى من قواه الحيوانية والشيطانية
الطبيعية وارتقى المدارج العقلية وطالع المصنوعات الازلية والى هذا

اشار حيث قال عز وجل ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر والله يعلم ما تصنعون

الفصل الثالث

في ان كل قسم من القسمين على اى صنف واجب لما قررنا ماهية الصلوة واوضحناها بتقسيمها وشرحنا كلا القسمين فيجب ان نقول ان كل قسم باى صنف يتعلق ومن اى قوم يصح ويجرى فنقول قد بان لك ان فى الانسان شيئا من العالم الاسفل وشيئا من العالم الاعلى وشرحنا بطريق الاختصار واتضح لك ان الصلوة منقسمة الى رياضى بدنى والى حقيقى روحانى واوفرت حظ كل قسم من الشرح حسب ما يليق بهذه الرسالة والآن نقول ان الانسان متفاوتة بحسب تاثر قوى الارواح المركبة فيه فمن غلب عليه الطبيعى والحيوانى فانه عاشق للبدن ويحب نظامه وترتيبه وصحته واكله وشربه ولبسه وجلب منفعته ودفع مضرته وهذا الطالب من عداد الحيوانات لانه فى زمرة البهايم فاياما مستغرق باهتمام بدنه واوقاته موقوفة على مصالح تخصه فهو غافل عن الحق جاهل بالحق فلا يجرى له التهاون بهذا الامر الشرعى اللازم الواجب عليه وان لم يتعودها فبالسياسة يخاف ويكره حتى لا يفوت عليه حق التضرع والاشتياق فالاستفادة الى العقل الفعال وبالفلك الدوار ليفيض عليه بجوده ويحميه من عذاب وجوده ويخلصه من آمال بدنه ويوصله الى منتهى الامر فانه لو انقطع عنه قليل فيض لتسارع الى كثير شر ولكان ادنى من البهايم والسباع واما من غلب قواه الروحانيه وتسلط على هواء قوته النفس الناطقه وتجرد نفسه عن الاشتغال الدنيا وعلائق عالم الادنى فهذا الامر الحقيقى والتعبد الروحانى والصلوة المحض التى قررناه واجبة عليه بلا شك وجوب واقوى الزام لانه استعد بطهارة نفسه ليفيض ربه فلو اقبل بعشقه واجتهد فى تعبده لتسارع اليه جميع الخيرات العلوية والسعادات الاخروية حتى اذا انفصل عن الجسم وفارق الدنيا شاهد ربه ويجاور حضرته ويلتذ بمجاورة جنسه وهم سكان الملكوت وعوالم الجبروت وهذه الصلوة قد وجبت على سيدنا ومقتدى ديننا محمد المصطفى عليه السلام

فى ليلة قد تجرد عن بدنه وتنزه عن المه فلم يبق معه من آثار الحيوانية شهوة ولا من لوازم الطبيعة قوة فيناجى ربه بنفسه وعقله فقال ربى وجدت لذة غريبة فى ليلتى هذه فاعطنيها ويسر على طريقا يوصلنى كل وقت الى اللذة فامر الله له بالصلوة وقال يا محمد المصلى يناجى ربه فلا صحاب الظاهر من هذا حظ ناقص وللمحققين حظ وافر ونصيب كامل ومن حظه الكمل فثوابه اجزل واحترزت كثيرا من الخوض والشروع فى تقرير الصلوة وتشريح ماهيتها وتقسيمها فلما رايت ان العقل يتهاونون ويطلبون ظواهرها وما تاملوا فى بواطنها فرايت شرحها واجبا وتقريرها لازما ليتامل العاقل فى ويباحث عن هذا الفصل الكامل ويعلم ان الرياضى على من يجب والروحانى ممن يتعلق وعمن يصح ليسهل على العاقل الفاضل الكامل سلوك طريق التعبد والمداومة على الصلوة ويلتذ بمناجاة ربه بروحه لا بشخصه ونطقه لا بقوله وببصيرته لا ببصره وبحدسه لا بجثته فان المغرور من يطلب ربه بشخصه ويطمع فى رؤيته بعينه وفى تعبده ومناجاته بجثته وجميع الاوامر الشرعية جارية مجرى ما شرحنا فى رسالتنا هذه واردنا ان نشرح بكل عبادة خاصة ولكن تعذر علينا الشروع فى امور لا يصلح الاطلاع عليها لاحد فمهدنا لهذا تقسيما واضحا مستقيما والحر يكفيه الاشارة وحرم عرض هذه الرسالة على من غواه هواه وطبع قلبه طبعه فان لذة الجماع لا يتصور العنين ولذة النظر لا يصدق لها الاكمه وكتبت هذه الرسالة بعون الله وحمده ومنه الوافر الجزيل فى مدة اقصر واقل من نصف ساعة مع عوائق كثيرة وفراغة يسيرة واعذر من مطالع هذه الرسالة

ومن اسبغ عليه فيض العقل ونور

العدل ان لا يفشوا والله

الهادى والحمد لواهب

الكل كما هو اهله

ومستحقه تمت

رسالة في اثبات سريان العشق في موجودات للشيخ الرئيس

بسم الله الرحمن الرحيم

الا لا آلاء الا آلاء الا آله سالت اسعدك يا باعبد الله الفقيه الحضرمي ان
اجمع لك رسالة تتضمن ايضاح القول في العشق على سبيل الايجاز فاجبتك
لازالت طالبا للخيرات توخيا لمرضاتك وقضاء للوازمك وجعلت رسالتي
اليك متضمنة فصولا سبعة **الفصل الاول** في ذكر سريان قوة العشق في
كل واحد من الهويات **الفصل الثاني** في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة
غير الحية **الفصل الثالث** في وجود العشق في الموجودات ذوات قوى معذية
من جهة قواها المعذية **الفصل الرابع** في ذكر وجود العشق في الجواهر
الحيوانية من حيث لها قوة الحيوانية **الفصل الخامس** في عشق الظرفاء
والفتيان **الفصل السادس** في ذكر عشق النفوس الالهية **الفصل السابع**
في خاتمة الفصول **الفصل الاول** في ذكر سريان قوة العشق في كل واحد من
الهويات كل واحد من الهويات المدبرة لما كان لطبيعته نازعا الى كماله الذي
خيريته هويته المنيله غير هوية الخير المحض نافرا عن النقص الخاص به
الذي هو شريته الهيولانية والعدمية اذ كل شر فمن علايق الهيولى والعدم
فبين ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقا طبيعيا وعشقا غريزيا
ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه الاشياء سببا للوجود لها لان كل
واحد مما يعبر عنه يترتب تحت الامور ثلثة اما ان يكون فايزا لخاص الكمال او
ممنوا بغاية النقص او مترددا بين الحالتين حاصل الذات على مرتبة التوسط في
بين الامرين ثم ان البالغ في النقص غايته هو المنتهي الى مطلق العدم والمستو
لجميع علايقه فبالحري ان يطلق عليه معنى العدم المطلق ثم الحقيق باطلاق
العدمية عليه وان استحق ان يعد في عداد الموجودات عند تقسيم او توهم
فلن يعد وجوده وجود اذا بل لن يستجاز عليه اطلاق الموجود الا بالمجاز
ولن يتعرض لاعتداده من جملة الموجودات الا بالعرض فاذن الموجودات الحقيقية
اما ان يكون موجودات مستعدة بنهاية الكمال او موصوفة بالتردد بين

نقص عارض من جهة ما و كمال موجود في الطبع فاذن جملة الموجودات لا تعرى
عن ملابسة كمال ما و ملابستها له بعشق ونزاع في طبعها به ما يوجد ساحة
بكمالها ملازمه ومما يوضح ذلك من جهة العلة والالهية ان كل واحد من
الهويات المدبرة لما كان لا يخلو عن كمال خاص به ولم يكن مكتفيا بذاته لوجود
كماله اذ كمالات الهويات المدبرة مستفاده من فيض الكامل بالذات وكم
يجزان يتوهم ان هذا المبدا المفيد للكمال يقصد بالافادة واحدا واحدا
من جزئيات الهويات على ما ارضحته الفلاسفه فمن الواجب في حكمته وحسن
تدبيره ان يغرز فيه عشقا كليا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض
الكمالات الكلية ونازعا الى الاتحاد بها عند فقدانها ليجري به امر السياسة
على النظام الحكمي فواجب اذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة
وجودا غير مفارق البتة والا احتاج الى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي
عند وجوده اشفاقا عن عدمه ويسترده عند فوته قلقا لبعده وصار
احد العشقين معطلا لا طائل له وموجود المعطل في الطبيعة اعني الوضع
الالهي باطل على انه لا عشق له خارجا عن العشق المطلق الكلي فاذن وجود
كل واحد من المدبرات بعشق غريزي فيه ولنجعل همنا في هذه المراتب
مرقى اعلى مما قدمناه ولنفحص عن الموجود العالي عن التصرف تحت تدبير
مدبر لعظم شانه فنقول ان الخير بذاته معشوق ولولا ذلك لما نصب كل
واحد مما يشتهي او يتشوق او يعمل عملا عرضا امامه يتصور خيريته فلولا ان
الخيرية بذاتها معشوقة والا لما اقتصرت الهمم على ايثار الخير في جميع التصرفات
ولذلك الخير عاشق للخير لان العشق ليس في حقيقته الا استحسان الحسن
الملايم جدا وهو مبدا النزوع اليه عند بينونته ان كان مما تباين والتا
به عند وجوده ثم كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلايمه وينزع اليه مفقودا
والخير الخاص المنيل للشئ في الحقيقه والحسبان فيما اظن هو الملايم وللحسبان
ثم الاستحسان والنزاع والاستقباح والنفرة في الموجود من علايق ضررية لانها
لا تطلق على الوجود على جهة الاستصواب بالذات الا من جهة ضررية لان القوا

اذا وجد عن الشيء بالذات فهو لسداده وخيريته فبين ان الخير يعشق ما هو خير
له اما الخاص به واما المشترك وعلة العشق هو ما ينل او سينال منه اى من
المعشوق وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية وزاده العاشقية للخير
واذا تقرر هذا فنقول ان الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير اذ هو الغاية
فى الخيرية هو الغاية فى المعشوقية والغاية فى عاشقية الغاية فى المعشوقية
اعنى بذلك ذاته العالى المقدس تعالى اذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به اليه من
نيله وادراكه والخير الاول مدرك لذاته بالفعل ابد الدهر فى الدهر فلاذن
عشقه له اكمل عشق واوفاه واذ الصفات الالهية لا تمايز بينها بالذات
فى الذات فاذن العشق هو صريح الذات فى الوجود اعنى فى الخير المحض فاذن
الموجودات اما ان يكون وجودها سبب عشق فيها واما ان يكون وجودها
هو العشق هو هو بعينه فبين ان الهويات لا تخلو من العشق وذلك ما
اردنا ان نبين الفصل الثانى فى ذكر وجود العشق فى البسايط الغير
الحية البسايط الغير الحية على ثلثة اقسام احدها الهيولى الحقيقية
والثانى الصورة التى لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها والثالث الاعراض
والفرق بين الاعراض وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجواهر
ولهذا استحقها الاوايل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها
جزء للجواهر القائمة بذاتها ولم يحرموها تسمية الجوهرية لاجل امتناع وجودها
بمفرد الذات او الجوهر الهيولانى هذا حاله ومع هذا لا ينكر عداده من جملة
الجواهر لكونه فى ذاته جزء للجواهر القائمة بذ والقابل ولان خصوصها اعنى
الصورة بمزية فى الجوهرية على الهيولى او هذه الصورة الجوهرية لها تقوم الجوهر
فى الفعل جوهرا ومهما وجد اوجب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قبل
ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهى معدوده مما تقبل الجوهرية
بالقوة اذ لا تلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل
انه جوهر بنوع قوة فقد تقرر فى هذا القول حقيقة الصورة ولا تحمل اطلاق
هذه الحقيقة على العرض اذ ليس هو مقوم للجوهر ولا معدود بوجه من الوجوه

جوهر فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من هذه الهويات البسيطة الغير
الحية قرين عشق غريزى لا يخلو عنه البتة وهو سبب له فى وجوده فاما الهيولى
فلدوام نزاعها الى الصورة مفقوده وولوعها بها موجوده ولذلك يلقاها
متى عريت من صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اخرى اشفاقا عن ملازمة
عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه
عن العدم المطلق فالهيولى مقر للعدم فمهما كانت ذات صورة لم يكن فيها
سوى العدم الاضافى ولولاها للابسها العدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا
الى الخوض فى ايضاح لمية ذلك فاذن الهيولى كالمرءة الذميمة المسقفة
عن استقلالها قبحها فمهما انكشف قناعها غطت ذمامتها بالكم فقد تقرر
ان فى الهيولى عشقا غريزيا فاما هذه الصورة فالعشق الغريزى فيها ظ
لوجهين احدهما ما تجد فى ملازمتها موضوعها ومنافاتها مستحبها عنه
والثانى ما تجد فى ملازمتها كمالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت
فيها وحركتها الشوقية اليها متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات
عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه الاقسام الستة واما الاعراض
فعشقها ظ بالجد فى ملازمة الموضوع ايض وذلك عند ملاحبتها الاضداد
فى الاستبدال بالموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسايط عن عشق
غريزى فى طباعه الفصل الثالث فى وجود العشق فى الصور النباتية
اعنى نفوس النباتية لحصر القولة فنقول كما ان النفوس النباتية تنقسم
الى اقسام ثلثة احدها قوة المغذية والثانى قوة التنمية والثالث قوة
التوليد كذلك العشق الخاص بالقوة النباتية على اقسام ثلثة احدها
يختص بالقوة المغذية وهو مبدأ شوقه الى حضور الغذاء عند حاجة المادة
اليه وبقائه فى المغتذى بعد استحالته الى طبيعته والثانى يختص بالقوة
المنمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة فى اقطار
المغتذى والثالث يختص بالقوة المولده وهو مبدأ شوقها الى تهيئة مبدأ
الكائن مثل الذى هو فيه من البين ان هذه القوى مهما وجدت لزمتها

هذه الطبايع العشقية فاذن هي في طبايعها عاشقة ايضا **الفصل الرابع**
في ذكر عشق الحيوانية لاشك ان كل واحد من قوى النفوس الحيوانية يختص
بتصرف بحيثها عليه عشق غريزي ولا لما كان وجودها في البدن الحيواني
الا معدودا في جملة المعطلات ان لم يكن لها نفور طبيعي مبدأه بعضه غريزي
ونزوع طبيعي مبدأه عشق غريزي وذلك ظاهر في كل واحد من اقسامها
اما في الجزء الحاس منها فلالفها بعض المحسوسات دون بعض واستكراهه
بعضا دون بعض ولولا ذلك لتساوت العوارض الحسية على الحيوانات ولما
تصونت عن مباشرة المضرات ولتعطلت القوة الحسية في حقيقتها واما الجزء
الحاس باطنا فلاطمينانه ذلك الى الراحة الى التخيلات المروحة وما شابهها
اذا وجدت ولشوقه اليها اذا افتقدت واما في الجزء الغضبي فلنزاعه الى الاقدام
والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضارع ذلك واما في الجزء الشهوا
فلنفقد امامه مقدمة ينتفع لها بذاتها وفيما يبنى عليه القول في الفصل
وهو ان العشق يتشعب الى قسمين **احدهما** طبيعي وحامله لا ينتهي بذاته
دون عرضه بحال من الاحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر فانه
لا يمكن ابدا ان يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعي والسكون
فيه من ذاته اللهم من جهة عارض قوي وكالقوة المعدنية وساير القوى
النباتية فانها لا تزال من اول ما تجذب الغذاء وتلحمه بالبدن ما لم يصدها
عنه مانع غريب **والثاني** عشق اختياري وحامله قد يعرض بذاته عن
معشوقه لتخيل استضرار يعارض امامه برئي قد يعرض على وزان تفع العشق
مثل الحمار فانه اذا لاح لم يحض ذنب متوجها نحوه اقصر عن قضم الشعير
في الهرب لعرفانه ان ما يتصل به من ضرر العارض ارجح من منفعة المعتلف
عنه ثم قد يكون معشوق واحد لعاشقين **احدهما** طبيعي العشق **والثاني**
اختياري مثل الغرض بالتوليد اذ اللذة اضافية الى القوة المولدة النباتية
والى القوة الشهوانية الحيوانية فاذا تحقق هذا فنقول ان القوة الشهوانية
من الحيوان اظهر الموجودات عند الجمهور باستطباع العشق ولا حاجة بنا

نا الى اظهار ذلك وليس معشوقه في عامة الحيوان غير الناطق الا معشوق
القوى النباتية بعينها الا ان العشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل
الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون وعشق القوة الحيوانية انما يصدر عنه
بالاختيار وبنوع اعلى وافضل وياخذ الطف واحسن حتى ان بعض الحيوان قد
يستعين في ذلك بالقوة الحسية فلذلك ما توهم العامة ان ذلك العشق
خاص بها وهي عند التحقيق خاص بالشهوانية وان وجد للحسية فيها شركة التوسط
وقد يوافق القوة البهيمية الشهوانية النباتية في الغرض بان يكون حصوله
لا بقصد اختياري بايته وان وجد في صدور الفعل عنها اختلاف في الاختيار
وسلبه مثل توليد المثل فان الحيوان الغير الناطق ان تحرك بطبيعه
الشعفي المتغرز فيه من العناية الالهية تحركا اختياريا يتادى به الى توليد
المثل فلن يكون الغاية منها مقصوده بذاتها الا ان هذا الضرب من العشق
غاية نفع نوعين اعني بهذا ان العناية الالهية لما اقتضت استبقاء الحرث
والنسل وامتنع المراد من هذه البقاء في الشخص الكاين لضرورة تعقب الفساد
في موضع الكمال الكاين وحيا اوجبت الحكمة صرف العناية في استبقائهما الى
الانواع والاجناس وطبع في كل واحد من اشخاص المعنى به من الانواع شوقا
الى تاثير ملازمة توليد المثل وهيئا لذلك فيها الآت موافقة ثم الحيوان
الغير الناطق لانحطاطه عن مرتبة الفوز بالقوة النطقية التي تتوقف على حقيقة
الكليات لا يسعد بادراك الغرض الخاص بالامور الكلية فلذلك صادفت
فيها قوتها الشهوانية تشاكل قوة النباتية في الترامه الى هذا الغرض
وتقرير هذا الفصل والفصل الذي تقدمه نافع في كثير مما سياتي على ابنا
في هذه الرسالة ان شاء الله تعالى **الفصل الخامس** في ذكر عشق الفتيان
والظرفاء للاوجه الحسان يجب ان نقدم امام غرضنا في هذا الفصل مقدمات
اربعا **احديها** ان كل واحدة من القوة النفسانية مهما انضم اليها قوة
اعلى منها في الشرف حازت بانضمامها اليها وسريان لهايتها فيها زيادة
صقولة وزينة حتى تصير بذلك افاعيلها البارزة عنها لائقة على ما يكون

لها بانفرادها اما بالعدد واما بحسن الاتقان ولطف الموحد والوحا في الانتهاء
الى الغرض اذ كل واحد من عاليها لها قوة على تاييد السافل وتقويته وذب الضرر
عنه تاييدا او ذبا بوينها من جهة قبولها له زيادة بهاء وكمال وكذلك تصريفها
اياها في وجوه الاستعانات مما يفيدها الحسن والسناء كتاييد الشهوانية
من الحيوان النباتية وذب الغضبية عنها من امر نقص مادتها دون منتهاها
الغريزي في الذبول والاحتراز بها وكتوفيق النطقية للحيوانية في مقاصدها
كافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ولهذا امانی
القوة الحسية والشوقية في الانسان قد يتعدى طورها في افعالها حتى
انها قد تتعاطى من افاعيلها مقاصد لن تقوم بالوفاء بها الا بصريح القوة
النطقية ومثال ذلك في القوة الوهمية فان القوة النطقية قد يستمر فيها
في بعض وجوه درك مطلوبها بوجه استعانة فيستفيد من انعطاف
النطقية عليها زيادة قوة وحور حتى انها تترآى بنيل المطلوب وتقابل
عليها وتحلى بتمسها وتدعي دعواها وتوهم فوزها بتصور المعقولات ما
يسكن اليه النفس ويطمئن اليه الذهن كعبد السوء يوعن اليه مولاه باعانة
في سانحة له مهمة عظيمة الفائدة عند النيل فيرى انه ظفر بالمطلوب دون مولاه
وان مولاه قاصر عن ذلك بل هو المولى في الحقيقة من غير ان يكون ظفر
اليه بالمرام الذي تكلف مولاه تحصيله ولا شعر به وكذلك الحال في القوة
الشوقية من الانس وهذا احد علل الفساد الا انه ضروري الوجود في الوضع
المطلوب فيه الخير وليس من الحكمة ترك خير كثير لاجل عادته شر يسير بالاضافة
اليه والثانية ان الانسان قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال و ينفعل
بمفردها انفعالات كالاحساس والتخيل والمواثبة والمحاربة الا ان نفسه
الحيوانية لما اكتسبت من البهاء بمجاورة الناطقة بفعل هذه الافاعيل
بنوع اشرف والطف فتتاثر من المحسوسات ما كان على احسن مزاج واقوم
تركيب ونسبة مما تتلبه الحيوانات الاخر فضلا عن ان يتاثرها وكذلك
تتصرف بالقوة المتخيلة في امور لطيفة بديعة حتى يكاد يضاهي بذلك صريح

العقل وتتحير لموافقة اهل الجمال والاعتدال وتحتال في الافاعيل الغضبية حيلا
متنوعة تسهل لديها احراز التغلب والظفر وقد تظهر ايضا عن ذاته آثار
وافاعيل بحسب اشتراك من النطقية والحيوانية كتصريف قوته النطقية
قوته الحسية لينتزع من الجزئيات بطريقة الاستقراء امورا كلية وكاستعانة
بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية
وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة من غير قصد ذاتي الى مفرد اللذة
بل التشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع
الانساني وكتكليفه اياها المطعم والمشرب لا كيف ما اتفق بل على الوجه الاصلح
من غير قصد الى مجرد اللذة لكن لاعانة الطبيعة المحتجة على استبقاء الشخص
افضل الانواع اعني الشخص الانساني وكتكليفه قوة الغضبية منازعة الابطال
واعتناق القتال لاجل ذب عن مدينة فاضلة او امة صالحة وقد تظهر
منه افاعيل عن صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزاع الى الكمالات
وحب الدار الاخرة وجوار الرحمن والثالثة ان في كل واحد من الاوضاع
الالهية خيرية كل واحد من الخيرات ما ثوره لكن من الامور الخيرية الدنية
ما ربما يضر ايثاره بما يعلو في المرتبة ومثاله في الامور المتعارفة ان الاستلذاذ
بالتوسعة في الانفاق وان كان ما ثورا فانه يجتنب لاضراره بما يؤثر فوقه وهو
خصب ذات اليد ووفور المال ومثال آخر من مصالح الابدان شرب قليل
من الافيون وان كان ما ثورا وضر التسكين فانه مطرح لاجل اضراره
بما يؤثر فوقه وهو الصحة المطلقة والحيوة وكذلك الامور الخاصة بالنفس الحيوانية
اذا اعتبرت في الحيوان الغير الناطق بنوع الافراط وان لم يعد من جملة الشر
بل عد ذلك فضيلة في قواها فلاضراره بالقوة النطقية كما اشرنا اليه في
رسالتنا الموسومة بالتحفة معدودة من جملة المثالب في الانسان ويستحق
الاجتناب والرابعة ان النفس النطقية والحيوانية ايضا لجواز النطقية ابدا
يعشقان كل شي حسن النظم والتاليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة
وزنا متناسبا والمذوقات المركبة من اطعمة مختلفة بحسب التناسب وما شابه

استيفاء
استيفاء
تصدر
الذب
فيه
لما

ذلك اما النفس الحيوانية فبنوع تقليدى طبيعى واما النفس الناطقة فانها
اذا اسعدت بتصور المعانى الغالبة على الطبيعة وعرفت ان كل ما قرب من
المعشوق الاول فهو اقوم نظاما واحسن اعتدالا او بالعكس اذ ما يليه اقرب
بالوحدة فى توابعه كالاعتدال والاتفاق وما يبعد عنه اقرب الى الكثرة وتوابعها
كالتفاوت والاختلاف على ما اوضحه الالهيون فمهما ظفرت بشئ حسن
التركيب لاحظته بعين المقة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان من
شان العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس وقد يعد ذلك منه فى
بعض الاحايين تظرفا او فتوة وهذا الشان اما ان يختص بالقوة واما
ان يحسب الشركة لكنه لو كان مختصا بالقوة الحيوانية لما عده العقلاء تظرفا
وفتوة اذ من الحق الشهوات الحيوانية اذا تناولها الانسان تناولا حيوانيا
فهو متعرض للنقيصة ومضر بالنفس النطقية ولا هو مما يختص بالنفس النطقية
اذ مقتضيات شغلها هى المكتسبات الابدية العقلية لا الجزئيات الحسية
الفاسدة فان ذلك بحسب الشركة وبيان ذلك توجيه آخر ان الانسان
اذا احب الصورة المستحسنة لاجل لذة حيوانية فهو مستحق للوم والاثم
بل الملامات مثل الفرقة الزانية والمتلوطة وبالجملة الامة الفاسقة ومهما
احب الصورة والمستحسنة باعتبار عقلى على ما اوضحناه عد ذلك وسيلة
الى الرفعة وزيادة فى الخيرية لولعه بما هو اقرب فى التاثير من المؤثر الاول و
المعشوق المحض واشبه بالامور العالية الشريفة وذلك مما يوهله لان
يكون ظريفا وفتى لطيفا ولذلك لا يكاد اهل الفطنة من الظرفاء والحكماء
ممن لا يسلك طريقة المتعشقين والاتجاه يوجد خاليا عن شغل قلبه بصورة
حسنة انسانية وذلك ان الانسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الانسانية
اذا وجد فائزا بفضيلة اعتدال الصورة التى هى مستفاده من تقويم الطبيعة
واعتدالها وظهور اثر الهى فيها احد استحق لان يحل من ثمرة الفؤاد محل فنن
ومن صفو صفاء الوداد اطيبه كمنونه ولذلك قال النبى صلى الله عليه وآله
اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه تيقنا منه ان حسن الصورة لن يوجد الا من
جودة التركيب الطبيعى وان جودة الاعتدال والتركيب مما يفيد طيبا فى الشمائل
وعذوبة فى السجايا وقد يوجد ايضا واحد من الناس قبيح الصورة حسن الشمائل
وذلك لا يخلو من عذرين اما ان يكون قبح الصورة لم يحصل بحصول قبح الاعتدال
فى اول التركيب واخلاله بل الفساد عارض خارجا واما ان يكون حسن الشمائل لا
بحسب الطباع بل بحسب الاعتياد وكذلك قد يوجد حسن الصورة قبيح الشمائل
وذلك ايضا لا يخلو من عذرين اما ان يكون قبح الشمائل عارضا لعوارض فى
الطباع بعد استحكام التركيب او يكون ذلك لاعتياد قوى وعشق الصورة
الحسنة من الانسان قد يتبعه امور ثلثة احدها حب معانقته والثانى
حب تقبيله والثالث حب مباضعته فاما حب المباضعة فمما يتعين عنده
ان هذا العشق ليس الا خاصا بالنفس الحيوانية وان خصتها فيه زائدة ولها
على مقام التريك بل المستخدم لا على مقام الاثر وذلك قبيح جدا ابل لن يخلص
العشق النطقى ما لم تنقمع القوة الحيوانية غاية الانقماع ولذلك بالحرى ان
يتهم العاشق اذا راود معشوقه لهذه الحاجة اللهم الا ان يكون هذه
الحاجة بضرب نطقى اعنى ان قصد به توليد المثل وذلك فى الذكر من
الناس محرم وفى الانثى المحرم فى الشرع قبيح بل لا ينساغ هذه القصد ولا
يستحسن الا للرجل فى امراته او مملوكته واما المعانقة والتقبيل فاذا كان
الغرض فيهما هو التقرب والاتحاد وذلك لان النفس تود ان ينال معشوقها
بحسها اللمسى نيلها له بحسها البصرى فتشتاق الى معانقته ولينزع
الى ان يختلط نسيم مبدا افاعيلها النفسانية وهو القلب بنسيم مثله من
المعشوق فتشتاق الى تقبيله فليسا عنكرين فى ذاتيهما لكن استتباعهما
بالعرض امورا شهوانية فاحشة يوجبا التوقى عنهما الا اذا استيقن من
خمود الشهوة والبراءة عن التهمة ولذلك ما لم يستنكر تقبيل الاولاد وان
كان مبدؤه مزعجا لتلك اذا كان الغرض فيه التدانى والاتحاد لا التهم
على فحش او فساد فمن عشق هذا الضرب من العشق فهو فتى ظريف وهذا
العشق تظرف ومروة الفصل السادس فى ذكر عشق النفوس الالهية كل واحد

من الاشياء الحقيقية الوجود اذا ادرك اونال خيرا من الخيرات فانه يعشقه
بطباعه عشق النفوس الحيوانية للصور الجميلة وايضا كل واحد من الاشياء الحقيقية
الوجود اذا ادرك ادراكا حسيا او عقليا او اهتدى اهتداء طبيعيا الى شيء
مما يفيده منفعة في وجوده فانه يعشقه في طباعه لا سيما اذا كان ذلك الشيء
مفيدا له خاصي الوجود مثل عشق الحيوان للغذاء والوالدين للمولود وايضا
كل شيء ان شاء من الموجودات يفيده التشبه به والاقتراب اليه والاختصاص
به زيادة فضيلة ومزية فانه يعشقه بطباعه عشق العامل المولى ثم النفوس
الالهية من البشرية والملائكة لا يستحق اطلاق التأله عليها ما لم يكن فائزة
بمعرفة الخير المطلق اذ من البين ان هذه النفوس لن توصف بالكمال الا بعد
الاحاطة بالمعقولات المعلولة ولا سبيل الى تصورات المعقولات المعلولة ما لم تقدم
عليها معرفة العلل بالحقيقة وخاصة العلة الاولى على ما اوضحناه في تفسيرنا
لصدر المقالة الاولى من كتاب السماع الطبيعي كما لا سبيل الى وجود المعلولات
ما لم يتقدم عليها وجود ذوات العلل خاصة العلة الاولى والعلة الاولى
هو الخير المطلق بذاته وذلك لانه لما كان يطلق عليه الوجود الحقيقي وكل واحد
مما له وجود فان حقيقته لا تعرى عن خيرية ثم الخيرية اما ان يكون مطلقة
ذاتية او مستفادة فالعلة الاولى خير وخيريته اما ان يكون ذاتية مطلقة
او مستفادة لكنها ان كانت مستفادة لم يخل من قسمين اما ان يكون وجودها
ضروريا في قوامه فيكون مفيدها علة لقوام العلة الاولى والعلة الاولى
عليه لها هف واما ان يكون غير ضروري في قوامه وهذا ايضا على ما
نوضحه آنفا لكنا وان اعرضنا عن ابطال هذا القسم فان المطلوب قائم
وذلك لانا اذا رفعنا هذه الخيرية عن ذاته فمن الواضح ان ذاته تبقى
موجودا او موصوفا بالخيرية وتلك الخيرية اما ان يكون واحدة ذاتية او
مستفادة فان كانت مستفادة فقد تمادى الامر الى ما لا يتناهى وذلك محال
وان كانت ذاتية فهو المط واقول ايضا ان من المحال ان تستفيد العلة الاولى
خيرية غير ذاتية فيه ولا ضرورية في قوامه وذلك لان العلة الاولى يجب ان

شيئًا

يكون فائزا في ذاته بتتمة الخيرية من اجل ان العلة الاولى ان لم يكن ذاته
مستوفيا لجميع الخيرات التي هي بالاضافة اليه حقيقة باطلاق سمة الخيرية
عليها ولها امكان وجود فهو مستفيدها من غيره ولا غير له الا معلولاته
فاذن مفيده معلوله ومعلوله لا خير له وفيه ومنه الا مستفاده منه فاذن
معلوله ان افاده خيرية فانما يفيده خيرية مستفاده منه لكن الخيرية
المستفادة من العلة الاولى انما هي في المستفيد المستقبل فاذن هذه الخيرية
ليست في العلة الاولى بل في المستفيد وقد قيل انها في الاولى وذلك خلف والعلة
الاولى لا نقص فيه بوجه من الوجوه وذلك ان الكمال الذي بازاء ذلك النقص
اما ان يكون وجوده غير ممكن فلا يكون اذا بازائه نقص لان النقص هو عدم
كمال الممكن الوجود اما ان يكون وجوده ممكنا فان الشيء الذي ليس في شيء ما اذا
تصور امكانه تصور معه عليه تحصيله في شيء الذي هو ممكن فيه وقد قلنا
انه لا علة للعلة الاولى في كماله ولا بوجه من الوجوه فاذا هذا الكمال الممكن
ليس فيه فاذن ليس بازائه نقص فاذن العلة الاولى مستوف لجميع ما يوجب
بالاضافة اليه وان الخيرات العالية التي هي خيرات من جميع الوجوه لا بالاضافة
وهي الخيرات التي هي بالاضافة خيرات مستوفاة له وقد اتضح ان العلة الاولى
مستوف لجميع الخيرية التي بالاضافة الاخيرية ولها امكان وجود فقد اتضح
ان العلة الاولى خير في ذاته وبالاضافة الى سائر الموجودات ايضا اذ هو السبب
الاول لقوامها وبقائها على اخص وجوداتها وانسياقها الى كمالاتها فاذن
العلة الاولى خير مطلق من جميع الوجوه وقد كان اتضح من ادرك خيرا فانه
بطباعه يعشقه فقد اتضح ان العلة الاولى معشوقة للنفوس المتألهة وايضا
فان النفوس البشرية والملكية لما كان كمالاتها بان يتصور المعقولات على ما هي
عليه بحسب طاقتها تشبها بذات الخير المطلق وان يصدر عنها افاعيل هي
عندها وبالاضافة اليها عادلة كالفضائل البشرية وكتحريك النفوس الملكية
للجواهر العلوية توصلا لاستبقاء الكون والفساد تشبها بذات الخير المطلق وانما
تولى هذه التشبهات ليحوز به القرب الى الخير المطلق ويستفيد بالتقرب منه

بتتمه

ليس بممكن فيه

الفضيلة والكمال وان ذلك بتوفيقه وهي مقصورة لذلك منه وقد قلنا ان
مثل هذا عاشق للمتقرب منه فواجب على ما اوضحناه سابقا ان يكون الخير
المطلق معشوقا لها اعني لجملة النفوس المتألهة وايضا فان الخير المطلق لا شك
انه سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها فيها اذ كمالها انما
هو بان يكون صورا عقلية قائمة بذواتها الها ان يكون كذلك الا بمعرفته
وهي منصورة لهذه المعاني منه وقد قلنا ان مثل هذا عاشق لمثل هذا السبب
فبين على ما اوضحناه سابقا ان الخير المطلق معشوق لها اعني لجملة النفوس
المتألهة وهذا العشق فيها غير مزايل البتة وذلك لانها لا تخرج عن حالتي الكمال
والاستعداد وقد اوضحناه ثم وجود هذا العشق فيها لحالة كمالها واما استعدادها
فلن يوجد الا في النفوس البشرية دون الملكية لفوز الملكية بالكمال ما وجدت
وقد وجدت وهي اعني النفوس البشرية بحالة الاستعداد لها شوق غريزي
الى معرفة المعقولات التي هي كمالها وخاصة ما هو افيد للكمال عند تصوره
واهدى الى تصور ما سواه وهذه صفة المعقول الذي هو علة لكون كل
معقول سواه معقولا في النفوس وموجودا في الاعيان ولا محالة ان لها عشقا
غريزيا في ذاتها للحق المطلق اولا ولسائر المعقولات ثانيا والا لوجودها على
استعدادها الخاص بكمالها معطلا ولان المعشوق الحق للنفوس البشرية
والملكية هو الخير المحض الفصل السابع في خاتمة الفصول نريد ان نوضح في
هذا الفصل ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا
وان الخير المطلق متجلي لعاشقه الا ان قبولها لتجليته واتصالها به على التفاوت
وان غاية القربى منه هو قبول التجلية على الحقيقة اعني على الكمال ما في الامكان
وهو المعنى الذي يسميه الصوفية الاتحاد وانها بجودها عاشق لان ينال
تجليه وان وجود الاشياء بتجليه فنقول لما كان في كل واحد من الموجودات
عشق غريزي لكماله وانما ذلك لان كماله معنى به يحصل له خيريته فبين ان
ان المعنى الذي به يحصل للشيء خيريته حيث ما وجد وما وجد اوجب ان
يكون ذلك الشيء معشوقا للمستفيد الخيرية ثم لا يوجد شيء اولى بذلك من العلة

وانه لجوده

هذا معنى كلام الصوفية في الاتحاد

الاولى في جميع الاشياء فهو اذن معشوق لجميع الاشياء وكون اكثر الاشياء غير
عارف به لا ينفي وجود عشقه الغريزي في هذه الاشياء لكمالاتها والخير الاول بذاته
ظاهر متجلي لجميع الموجودات ولو كان ذاته محتجبا عن جميع الموجودات بذاته
غير متجلي لها كما عرف ولا نيل منه نيبة ولو كان ذلك في ذاته بتأثير الغير لوجب
ان يكون في ذاته المتعالية عن قبول تأثير للغير وذلك خلف بل ذاته
بذاته متجلي ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليها يحتجب فبالحقيقة
لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه
الا حقيقة ذاته اذ لا معنى لربنا ته في ذاته الا صريح ذاته كما اوضحه الالهيون
فذاته تجلي كريم ولذلك ربما عنى به الفلاسفة صورة العقل فاول قابل لتجليه
هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان تجوهره بنيل تجليه لجوهر الصورة
الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هو مثاله والقرب من هذا المعنى قيل
ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق
فان كل منفعل عن معقل قريب فانما ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك
بين بالاستقراء فان الحرارة النار انما يفعل في جرم من الاجرام بان يضع
فيه مثاله وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس
الناطقة انما تفعل في نفس الناطقة مثلها بان تضع فيها مثاله وهو الصورة
المعقولة والسيف انما تقطع بان يضع في المنفعل عنه مثاله وهو شكله
والمسن انما حد والسكين بان يضع في جوانب حده مثال ملامسته وهو
استواء الاجزاء وملامستها ولقائل ان تقول ان الشمس تسخن وتسود من غير
ان يكون السخونة والسواد مثالها لكنا نجيب عن ذلك بان نقول انا
لم نقل بان كل اثر حصل في متأثر من مؤثر ذلك الاثر موجود في المؤثر فانه
مثال من المؤثر في المتأثر لكنا نقول ان تأثير المؤثر القريب في المتأثر يكون
بتوسط مثال ما يقع منه فيه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل ما في منفعلها
القريب تضع مثالها فيه وهو الضوء ويحصل من حصول الضوء فيها التسخين
فليسخن المنفعل منفعلا آخر عنه بان تضع فيه مثاله ايضا وهو السخونة فيسخن

طلبها ٣ المحجوبين بن الحجاب وهو

بحصول المخزونة وسوده هذا من جهة الاستقراء واما من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه فنرجع ونقول ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته ولساير المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والبيان وبدرك ان الاشياء التي بتصور المعقولات بلا او وتر واستعانه بحس او تخيل انما تفعل الامور المتاخرة بالمقدمات والمعلولات بالعلل والرذيلة بالرزيلة ثم يجالبر النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند النيل وان كان متوسطا عاقلة فعل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة على التصور وامساك المتصور والطانية البشرية ثم تاليها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحد مما ناله تسوقه ما ناله منه الى التشبه به بطاقته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك بحركاتها الطبيعية تشبها به في غايتها وهو البقاء على انفص الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم يتشبه في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك جواهر الحيوانية والنباتية انما تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو البقاء على اخص الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية انما تحرك بحركاتها الطبيعية تشبها به في غايتها وهو البقاء على اخص الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم يتشبه في مبادي الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما يفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو بقاء نوع او شخص واظهار قوة ومقدرة وما ضاهاها وان لم تتشبه به في مبدأ هذه الغايات كالجماع والتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية والاعمال الخيرية تشبها في غاياتها وهي كونها عاقلة وان لم يكن يتشبه به ايضا في مبادي هذه الغايات كالتعلم وما شاكله والنفوس الالهية الملكية انما تحرك بحركاتها وتفعل افاعيلها تشبها به ايضا في ابقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية والطبيعية والبشرية متشبهة به في غاية افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير

المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال العقلي المطلق فجاز ان يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدائية واما النفوس الملكية فانها فايزة في صور ذاتها بالتشبه به فوزا ابديا عريا عن القوة اذ هي عاقلة له ابدا وعاشقة له لما يعقله منه ابدا او متشبهة به لما يعشقه منه ابدا او ولوعها بادراكه وتصوره الذين هما افضل ادراك وتصور يكاد يشغلها عن ادراك ذاتها وتصور ما سواه من المعقولات الا ان معرفتها بالحقيقة يعود بمعرفتها ساير الموجودات فكانها تتصوره قصدا وولوعا وتتصور ما سواه معا واذ كان لولا تجلي الخير المطلق لما نيل منه ولو لم ينل منه لم يكن وجود فلولا تجليه لم يكن وجود فتجليه علة كل وجود واذ هي بوجوده عاشق لوجود معلولاته فهي عاشقة لنيل تجليه واذ معشوق الافضل الفضله هو الافضل فاذن معشوقه الحقيقي في ان ينال تجليه هو حقيقة نيل النفوس المتالهة له ولذلك قد يجوز ان يقال انها معشوقاته واليه يرجع ما روي في الاخبار ان الله تعالى يقول ان العبد اذا كان كذا وكذا عشقني وعشقته واذ الحكمة لا تجوز اهمال ما هو فاضل في وجوده بوجه ما وان لم في غاية الفضيلة الفعلية فاذا الخير المطلق قد يعشق لحكمته ان ينال منه نيلا وان لم يبلغ كمال اللذة فيه فاذن الملك الاعظم رضاه ان يتشبه به والملوك الفانية سخطها على من يتشبه بها لان من يرام التشبه من الملك الاعظم لا ياتي عن غايته وما يرام من التشبه به من الملوك الفانية يقرب على مبلغه واذ قد بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة والحمد لله رب العالمين

تمت

وخرجنا الى الفعل وهو المسمى بالعقل الفعال وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل
فليس وجوده فيه بالذات فاذن وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات به
خرج ما كان بالقوة الى الفعل وهو الموسوم بالعقل الكلي والنفس الكلي ونفس
العالم واذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات على وجهين اما بواسطة
واما بغير واسطة وكذلك اذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي عن وجهين
فاما القبول عنه بلا واسطة فكقبول الآراء العامية وبداية العقول واما
القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الاولى وكالاشياء المعقولة
المكتسبة بتوسط الآلات والمواد كالحس الظاهر والحس المشترك والوهم
والفكرة واذا كانت النفس الناطقة تعقل اشياء مرة بتوسط ومرة بغير
توسط فليس له القبول بغير توسط بالذات فهو فيه بالعرض فهو في آخر بالذات
فهو ممن له بالذات مستفاد وهذا هو العقل الملكي الذي يقبل بغير توسط
بالذات ويصير قبوله علة لقبول غيره من القوى وليس اختصاص المعقولات
الاول بالقبول بغير توسط الا من جهتين على الاختصار من اجل سهولة قبولها
او من اجل ان القابل ليس بقوي ان يقبل بغير توسط الا السهل قبوله ثم راينا
في القابل والمقبول تفاوتا في القوة والضعف والعسورة والسهولة وكان محالا
ان لا يتناهى لان النهاية في طرف الضعف ان لا يقبل ولا معقولا واحدا بتوسط
ولا بغير توسط والنهاية في القوة هو ان يقبل بغير توسط فيكون متناهي
في الطرفين ولا يتناهى في الآخر وهذا خلف لا يمكن وقد بين ان الشيء المركب
من معنيين اذا وجد احد المعنيين مفارقا للثاني وجد الثاني مفارقا
له وقد راينا اشياء لا يقبل بغير واسطة ويقبل واسطة ووجدنا اشياء
لا يقبل من اضافات العقل بغير واسطة واشياء يقبل كل الاضافات العقلية
بغير واسطة واذا تناهى في الطرفين الضعفي يتناهى ضرورة في الطرف القوي
واذا كان التفاضل في الاسباب يجري على ما اقول ان من الاثبات ما هي
قائمة بذاتها ومنها غير قائمة بذاتها والاول الافضل والقائم بذاته
اما صور واثبات لا في مواد او صور ملابسة للمواد والاول الافضل والقسم الثاني

العقل الفعال
عقل الكلي ونفس الكلي
ونفس العالم

العقل الملكي

رسالة في اثبات النبوة وتاويل رموزهم للشيخ الرئيس قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

سالت اصلحك الله ان اجمل جمل ما خاطبت به في ازالة الشكوك المتاكدة عندك
في تصديق النبوة لاشتمال دعاويهم على ممكن سلك به مسلك الواجب ولا يقم
عليه حجة لا برهانية ولا جدلية ومنها ممتنعة تجري مجرى الخرافات التي الاشتغال
في استيضاحها من المدعي ما يستحق ان يهزا به في رسالة فاجبتك مد الله في
عمرك الى ذلك فابتدات بان قلت ان كل شيء بالذات فهو معه بالفعل ما دام
هو وكل شيء بالعرض فهو فيه مرة بالقوة ومرة بالفعل ومن له ذلك بالذات
فهو فيه بالفعل ابدا وهو المخرج لما فيه بالقوة الى الفعل اما بواسطة او بغير
واسطة مثال ذلك الصور مرئي بالذات وعلة لخروج كل مرئي بالقوة الى
الفعل وكالنار وهو الحار بالذات وهو المسخن لساير الاشياء اما بواسطة
كتسخينه الماء بتوسط القمقمة واما بلا واسطة كتسخينه القمقمة بذاته اعني
مماسة بلا متوسطة ولهذا امثلة كثيرة وكل شيء هو مركب من معنيين فاذا
وجد احد المعنيين مفارقا الثاني وجد الثاني مفارقا له مثاله السكنجبين
المركب من خل ومن سكر اذا وجد الخل بلا سكر وجد سكر بلا خل وكالصنم
المصور المركب من نحاس وصورة انسان اذا وجد النحاس بلا صورة انسان
وجد تلك الصورة بلا نحاس وكذلك يوجد في الاستقراء ولهذا امثلة كثيرة
فاقول ان في الانسان قوة تباين بها ساير الحيوانات وغيرها وهي المسماة
بالنفس الناطقة وهي موجودة في جميع الانسان على الاطلاق واما في التفصيل فلا لان
قواها تفاوتا في الناس فقوة اولى هيئاة لان تصير صور الكليات منتزعة
عن موادها ليس لها في ذاتها صورة ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيها
بالهيولى وهي عقل تام بالقوة كالنار وبالقوة باردة لا كالنار وبالقوة محرق
وقوة ثانية لها قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية لاحتوائها على الآراء
المسلمة العامية وهو عقل تام بالقوة كقولنا النار لها على الاحراق وقوة
ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة بالفعل ياخذها القوتان الماضيتان

الانسان ظ
متفاوتا ظ

قوى النفس الناطقة ثلثة

اذا كان المطلب فيه والصور المادية التى هى الاجسام نامية او غير نامية والاول
افضل اما حيوان او غير حيوان والاول افضل والناطق اما ملكه او غير ملكه
والاول افضل وذو الملكة اما خارج الى الفعل التام او غير خارج والاول
افضل والخارج اما بغير واسطه او بواسطه والاول افضل وهو المسمى
بالنبى واليه انتهى التفاضل فى الصور المادية واذا كان كل فاضل يسود المفضول
ويرؤسه فاذن النبى يسود ويروس جميع الاجناس التى فضلهم والوحى هذه
الافاضة والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كانها عليها افاضة متصلة
بافاضة العقل الكلى مجراه عنه لا لذاته بل بالعرض وهو لمجرى القابل وسميت
الملائكة باسامى مختلفة لاجل معانى مختلفة والجملة واحدة غير متجزية بذاتها
الا بالعرض مواجد لتجزى القابل والرسالة هى ما اذا قبل من الافاضة المسماة
وحيا على اى عبارة استصوبت لصلاح عالمى البقاء والفساد علما وسياسة
والرسول هو المبلغ من استفاء من الافاضة المسماة وحيا على اى عبارة
استصوبت ليحصل بارائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعالم العقلى
بالعلم فهذا مختصر القول فى اثبات النبوة وبيان ماهيتها وذكر الوحى والملك
والموحى **واما صحة نبوة محمد عليه السلام** فيتبين صحة دعوته للعاقل اذا قاس
بينه وبين غيره الانبياء صلوات الله عليه وعليهم اجمعين ونحن المعرضون
عن التطويل والتثقيل والحمد لله الجليل وناخذ الآن فى حل مرامية التى
سالتنى عنها وقيل ان المشترط على النبى ان يكون كلامه رمزا والفاظه ايماً
كما يذكر افلاطن فى كتاب النواميس ان من لم يقف على معانى رموز الرسل
لم ينل الملكوت الالهى وكذلك اجله فلاسفة يونان وانبياؤهم كانوا يستعملون
فى كتبهم المراميز والاشارات التى حشوا فيها اسرارهم كفيثاغورس وسقراط
وافلاطون واما افلاطون فقد عدل ارسطاطاليس فى اذاعة الحكمة
واظهاره العلم حتى قال ارسطاطاليس انى وان عملت كذا فقد تركت فى
كتبى مهاوى كثيرة لا يقف عليها الا النزر من العلماء العقلاء ومتى كان
يمكن النبى ان يوقف على العلم اعرابيا جلفا ولا سيما البشر كلهم اذ كان مبعوثا

اليهم

النبى

الوحى والملك

وسميت الملائكة باسامى مختلفة لاجل معانى مختلفة

٦٥

اليهم كلهم واما السياسة فانها سهلة الانتشار والتكليف فكان اول ما
سالتنى عنه ما بلغ محمد النبى عليه الصلوة والسلام عن ربه عز وجل الله نور
السموات والارض مثل نوره كمشكوة الاية فنقول النور اسم مشترك لمعنيين
ذاتى ومستعار والذاتى هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطاطاليس
والمستعار على وجهين اما الخير واما السبب الموصل الى الخير والمعنى هيهنا
هو القسم المستعار بكلا قسميه اعنى الله تعالى خيرا بذاته وهو سبب لكل
خيره كذلك الحكم فى الذاتى وغير الذاتى وقوله السموات والارض عبارة عن الكل
وقوله مشكوة فهو عبارة عن العقل الهيولانى والنفس الناطقة لان المشكوة
متقاربة الجدران جيدة للاستضاءة لان كلما تقارن الجدران كان
الانعكاس اشد والضوء اكثر وكما ان العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك
قابله مشبه بقابله وهو المشف وافضل المشفاة الهواء وافضل الاهوية
هو المشكوة فالرموز بالمشكوة هو العقل الهيولانى الذى نسبته الى العقل
المستفاد كنسبة المشكوة الى النور والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد
بالفعل لان النور كما هو كمال المشف كما حد به الفلاسفة ومخرج له من القوة
الى الفعل ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولانى كنسبة المصباح الى
المشكوة وقوله فى زجاجة لما كان بين العقل الهيولانى والمستفاد مرتبة
اخرى وموضع اخرى نسبته كنسبة الذى بين المشف والمصباح فهو
الذى لا يصل فى العيان المصباح الى المشف الا متوسط وهو المرجع ويخرج
من المسارج الزجاجة لانها من المشفات القوابل للضوء ثم قال بعد ذلك
كانها كوكب درى ليجعلها الزجاج الصافى المشف لا الزجاج المتلون الذى
لا يتشف فليس شئ من المتلونات يستشف توقد من شجرة مباركة زيتونة
يعنى به القوة الفكرية التى هى موضعه ومادة الافعال العقلية كما ان الدهن
موضوع ومادة للسراج لا شرقية ولا غربية الشرق فى اللغة حيث يشرق
منه النور والغرب حيث يفقد النور ويستعار الشرق فى حيث يوجد فيه
النور والغرب فى حيث يفقد فيه النور فانظر كيف راعى التمثل وشرايط التمثل

وكان اقل ما سال التبى

رموز المشكوة

به حين جعل اصل الكلام النور بناء عليه وقربه بلاء النور ومعاداتها فاكد بقوله لا شرقية ولا غربية ما اقول ان الفكرية على الاطلاق ليست من القوات المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الاطلاق فهذا معنى قوله الشجرة لا هي شرقية ولا هي من القوات البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور ويميل بالغرب على الاطلاق فهذا معنى قوله ولا غربية وقوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار مدح القوة الفكرية ثم قال ولو لم تمسسه يعني بالمس الاتصال والاضافة وقوله نار لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقي والاتها وتوابعها بالالة وتوابعه مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة فهو النار وان لم يكن النار بدى نور في الحقيقة فالعادة العامية انها مضيئة فانظر كيف راعى الشرايط وايضا لما كانت النار محيطة بالامهات شبهها المحيط على العالم لا احاطة سقفية بل احاطة قولية مجازية وهو العقل الكلي وليس هذا العقل كما ظن الاسكندر الافروديسي ونسب الظن الى ارسطوطاليس بالاله الحق الاول لان هذا العقل واحد من جهة وكثير من جهة هو صور كليات كثيرة فليس بواحد بالذات فهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات وهو الاله الواحد جل جلاله **واما ما بلغ النبي محمد** صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى من قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية **فنقول** ان الكلام المستفيض في الشرايع ان الله على العرش ومن اوضاعه ان العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية وتدعي المشبهة من المتشرعين ان الله على العرش لا على سبيل حلول هذا واما في الكلام الفلسفي فانهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الافلاك ويذكرون ان الله هناك وعليه لا على سبيل الحلول كما بين ارسطوطاليس في آخر كتاب الكيان والحكماء المشرعون اجمعوا على ان المعنى هو هذا الجرم هذا وقد قالوا ان الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية وانما قالوا انه يتحرك بالنفس لان الحركات اما ذاتية واما غير ذاتية وبينوا انها ليست غير ذاتية والذاتية

اما طبيعية واما نفسية وليست بطبيعية كما بينوا فبقي ان يكون نفسية ثم بينوا ان نفسها هو الناطق هو الكامل الفعال ثم بينوا ان الافلاك لا تفنى ولا تتغير ابد الدهر وقد ذاع في الشرعيات ان الملئكة احياء نطقة لا يموتون لا كالانسان الذي يموت فاذا قيل ان الافلاك احياء ناطقة لا يموت والحي الناطق الغير الميت تسمى ملكا فالافلاك تسمى ملائكة فاذا تقدم هذه المقدمات وصح ان العرش محمول ثمانية ووضع المفسرين ان تفسيره انها ثمانية افلاك والحمل يقال على وجهين حمل بشري وهو اولى باسم الحمل كالحجر المحمول على ظهر الانسان وحمل طبيعي كقولنا الماء محمول على الارض والنار على الهوى والمعنى ههنا هو الحمل الطبيعي لا الاول وقوله يومئذ والساعة والقيامة فالمعنى بها ما ذكر صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم كل من مات فقد قامت قيامته ولما كان تحقيق نفس الانسانية عند المفارقة اكد حصل الوعد والوعيد واسبابهما الى ذلك الوقت **واما ما بلغ النبي محمد القائد** صلوات الله عليه عن ربه ان على النار صراطا صفته احد من السيف وادق من الشعر ولن يدخل الجنة حتى يجاوز عليه فمن جاز عليه نجى ومن سقط عنه خر فيحتاج قبل ان يعلم العقاب ما هو والثواب ما هو وايش المعني بالجنة وايش المعني بالنار **فاقول** اذ كان الثواب هو البقاء في الغنا به الازلية الالهية مع عدم النزاع الى ما لا سبيل اليه من الاشياء العلمية والعملية ولا يحصل ذلك الا بعد الاستكمال من العلميات ومجانبة خسايس العمليات لئلا تعود عادة وملكة تفوق اليها النفس الالوف فيتعذر الصبر عنه عليه ولن يحصل ذلك الا بعد مخالفة النفس الحيوانية في افعالها العملية وادراكاتها العلمية الا ما لا بد منه فاهلك من هلك الا بمطابقة الوهم من القوى الحيوانية الحاكم على الصورة المجردة في غيبة الحواس بالكذب وللحشور المقسم نسم العقل الهيولاني تخلية القلب لاجرم لا يبرى عن اثبات في معقله وارتداد في معتقده وفساد منتظر وعتب مستقبل فاذا افسد بصورة المعتقد وجدل النفس الناطقة في مطابقتها له نوعا من التطابق عادية

عن الصورة الشريفة العقلية المحزجبة لها الى الفعل وقد احوجت طبعها
ادراك ما نعها الحجرة شالها الى العلو شائل فيبلغ بها غير مركزها الطبيعي فتفاد
فانقلت الى السفل هابطة والى طبعها معاودة اذ باين غايتها وذلك
بعد ان فسدت آلاتها التي كان يتصرف فيها في اكتساب العقل المستفاد
كالحس الظاهر والحس الداخل والوهم والفكر والذكر فبقي مشتاقا الى طبعها
من اكتساب ما يتمم ذاتها وليس معها آلة الكسب واي محنة اكثر منها
ولاسيما اذا تقادم الدهر في بقائها على تلك الحالة فاما في مطابقتها الدهن
للخسايس العملية فيوشك ان يبقى النفس مفارقة لاخواتها السوء وقد الف
ما طابقهم عليه ولا يما نعهم فيه من اللذة الشهوانية الحسية فلا يحصل
لها ذلك ولا قوة شهوانية حسية معه ومثله كما قال الا يعشق احد من الشعر
ومات الرجل فتنزع ما يلهمك الباقي فيبقى في حروف الصبابة واذا عزز
على الاختصار معنى الثواب والعقاب فالآن نتكلم في ماهية الجنة فنقول
واذ كان العوالم ثلث عالم حسي وعالم خيالي وعالم عقلي فالعالم العقلي
حيث المقام وهو الجنة والعالم الخيالي الوهمي كما بين هو حيث العطب
والعالم الحسي هو عالم القبور ثم علم ان العقل يحتاج في تصور اكثر الكليات
الى استقراء الجزويات فلا محالة انها يحتاج الى الحس الظاهر فيعلم انه
ياخذ من الحس الظاهر الى الخيال الى الوهم وهذا هو الجحيم طريقا وصراطا
دقيقا صعبا حتى يبلغ الى ذاته العقل فيعقل فهو ذي ترى كيف اخذ صراطا
وطريقا في عالم الجحيم فان جازه يبلغ العالم العقل فان عنيه وتخيل الوهم
عقلا وما يشير اليه حقا فقد وقف فيه وتخيل الوهم عقلا وما يشير اليه
حقا فقد وقف على الجحيم وسكن في جهنم وهلك وخسر خسرانا عظيما
وهذا معنى قوله في الصراط وا اما ما بلغ محمد صلى الله عليه وسلم عن ربه
من قوله عليها تسعة عشر فانه قد تبين ان الجحيم هو ما هو وبينا انه
بالجملة هو النفس الحيوانية وبين انها الباقية الدايمة في جهنم وهي منقسمة
قسمين ادراكية وعملية والعملية شوقية وغضبية والعملية تصورات الخيال

فاثبتت

يوشك

يدهمك

المحسوسات الحواس الظاهرة وتلك المحسوسات ستة عشر والقوة الوهمية الحاكمة
على تلك الصور حكما غير واجب واحده واثنان وستة عشر وواحد تسعة
فقد تبين صحة قوله واما قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملئكة فمن العادة
في الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملئكة واما ما بلغ النبي
محمد عليه السلم عن ربه عز وجل ان للنار سبعة ابواب فاذا اعلم ان الاشياء
المدركة اما مدركة للجزويات كالحواس الظاهرة وهي خمسة فادراكها الصور
مع المواد ومدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسمى بالخيال وقوة
حاكمة عليها حكما غير واجب وهو الوهم وقوة حاكمة عليها حكما واجبا
وهو العقل وذلك ثمانية فاذا اجتمعت الثمانية جملة ادت الى السعادة
السرمدية والدخول في الجنة وان حصل سبعة منها لا يستقيم الا بالثامن
ادت الى الشقاوة السرمدية والمستعمل في اللغات ان الشيء المؤدي
الى الشيء يسمى بابا فالسبعة المؤدية الى النار سميت ابوابها والثمانية
المؤدية الى الجنة سميت ابوابها فهذه ابانة جميع المسايل على الايجاز
والحمد لله وحده والصلوة والسلام
على من لا نبي بعده وعلى
آله وصحبه
وسلم
تم

وللجنة ثمانية ابواب

كتاب الادلة في بقاء النفس الناطقة للشيخ الرئيس قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

سأل بعض الرؤساء نهمته العلية ونفسه الشريفة ان النفس الناطقة جوهر
ام عرض وانها وان كانت جوهرًا فهل يبقى بعد انتقاض قالبها ام يتلاشى من
انتقاضه **فاقول** ما يستحسنه العقل الصريح ويأمر به الدين الصحيح من
اثباته ما حصلته من الحجج المأثورة عن الحكماء الاجلة في هذا الباب بالبحجة
على سبعة من المقاييس المنطقية فاستخرت الله في تحريرها وتحريت الايجاز
في شرحها اذ هو فن لا ينبسط له الا من بلغ من العلم مبلغا يقنعه الايماء
الوجيز عن الاطناب البليغ وسالت الله تعالى ان يهب لمحبي العلم والحكمة
ما يحوز به الغبطة الدائمة وينال فيه المثوبة الباقية انه ولي الخيرات
ومنزل البركات **القياس الاول** النفس الناطقة في الانسان توجد عند
كمالها بالتصور العقلي منازعة للقالب في بعض مشتهاه ومحاولة للاستيلاء
وبالتدبير عليه ومجتهده في ردعه بالآراء الحكمية عن ذميم هواه مصححه
على الاحساس خطاياه كالذي رأى قرص الشمس على قدر الترس او رأى الجذع
معوجا في الماء او رأى في المرآة شخصا فتصحح النفس الناطقة بالبرهان
ان ما رآه ليس بحق وكل ما امتنع قوامه الا بالقالب لم يجز ان يوجد شيء
من حالاته لانه غير متابع في متصرفه او في خصائص مدركاته فضلا
عن ان يوجد معاندا له ومستعليا بالتدبير فالنفس الناطقة اذن ليست
بمجانسة للقالب ولا لشيء مما يمتنع قوامه الا بالقالب وكل ما لم يجانس الا
القائمة بالقالب لم يكن انتقاض القالب تلاشيه فهي اذن ان تتلاشى بانتقاض
قالبها **القياس الثاني** النفس الناطقة في الانسان قد تستثبت بديهتها
المعقولات الاولية كالاحاطة بان المساوية للشيء الواحد متساوية وان
الكل يكون اكثر من جزئه ثم يكون استثباتها لا على صورة ادراك الحواس
الخمسة محسوساتها الجزوية لكن على صورة مخالفة لها بالاطلاق فان
الحس لا سبيل له الى ان تدرك محسوسة كليا ابديا ضروريا وهذه المعقولات
الاولية لن تستثبتها النفس الناطقة الا كلية ابدية ضرورية ثم اذا استخلصت
المعقولات على هذه الصورة جردت بذاتها لان توقع بينها التاليفات القياسية
لينتج منها القضايا الصادقة اليقينية وليس ولا شيء من المعاني القائمة
بغيرها بمستعد لان تستثبت المعقولات الاولية في ذاته بخالص بديهته
ثم يقوى على التجرد لايقاع التاليفات القياسية بينها لينتج منها القضايا
الصادقة اليقينية فهي اذن ليست من الاشياء القائمة بغيرها فقوامها
اذن بذاتها فانتقاض القالب اذن لا توجب تلاشيها **الكلهم الا ان يقال**
ان محلها من القالب كمحل القلب والكبد والدماغ منه وان كل واحد من
هذه الثلثة وان تفرد بفعل عن حدته فان انتقاض القالب في طباعه
يوجب بطلان جوهره ولعمري ان هذا قول يوهم الاقناع الا ان فيه موضع
الالتباس فان ذات القالب في نفسه معلق قوامه بارتباط كل واحد منها
بصاحبه وليس الارتباط بينها الا بالصورة الحيوانية ثم بواسطة هذه
الصورة حصل بينها خاصة الامداد والاستمداد ومهما انفصم الرباط بينها
انحسمت الخاصية عنها فيعرض لانحسامها فساد طباعها ثم يعرض من فسادها
انتقاض القالب واما النفس الناطقة فليست مستمدة من القالب ولا
في الشيء من حالاته اصلا فان المستمد من الشيء يكون مفتقرا الى ذلك
الشيء والذي يكون مفتقرا اليه لا ينازعه في هواه كما ليست تنازع الاعضاء
الثلثة بعضها البعض وقد تجد النفس عند كمالها القصوى منازعة اشد
للقالب الموضوع فهي اذن مستغنية في قوامها عنه فانتقاضه لا يوجب تلاشيها
القياس الثالث العلوم الحقيقية التي تقبلها الانسان ليس لها الا بد لها
من محل جوهري لذات صالح لقبولها فالجبلة الانسانية اذن ان يكون
ذات جوهر صالح لقبول ما تقبله من علوم وليس يشك ان الانسان كلما
ازداد اقتباس العلوم ازداد به اقتدارا على علومها فاذن الجوهر الصالح
منه لقبول العلم يجب ان يكون قوته على قبوله غير متناهية واذا كان هذا
سوس القابل للعلم ثم لم يشك ان القالب الجسداني لا يجوز ان يكون ذا قوة

لقبول شئ من اعراضه غير متناهية فانّه في ذاته جسم طبيعيّ ذو مقدار متناه
ولن يجوز ان يكون ذو المقدار المتناهي ذا قوة متناهية بل لان مقداره متى
توهّم مضاعفا لحصلت نسبة القوّة اليه متناصفه فاذن القالب الجسدانى
لن يجوز ان يكون محلا للعلوم فالقابل لها اذن يجب ان يكون جوهرا غير
جسمانى ولو كان غير جوهر لما كان محلا للعلوم ولو كان جسمانيا لكان قبوله
للعلم الى نهاية محدودة لا يجاوزها فى القوة حسب ما شوهد من حاله
فى قبوله للسّواد والحرارة وليست النفس النّاطقة فى الحقيقة الى الجوهر الصّالح
الا ان يكون محلا للعلوم فالجبلة الانسانية اذن وان وجدت مشتملة
عليها وعلى القالب فلن يجوز ان يكون نظيرة للقالب واذن القوة بالغير
المتناهية لن يكون نظير الذى القوّة المتناهية وانتقاض ذوى القوة لن
يجوز ان يكون موهبا للذى القوّة الغير المتناهية ثم المختصّ بالجسم لن يعد
وذات الجسم ولن يجوز ان يوجد اعظم من الجسم وفعل النفس النّاطقة
قد ينفذ الاماكن البعيدة فى الحالة الواحدة فقد يوجد كلّها ابدًا اللهم
الا ان يظنّ ظانّ انّها لو كانت ذات قوّة غير متناهية لاستصلحت
طبع القالب دفعة لا فى مدّة ولمّا ضعفت عن الاستصلاح فى شئ من
حالاتها مدّة اصلا غير ان الخطب فى ازالة هذا الطلب يسير فان
استصلاحها للقالب لا يكون الا بآلة معدّة لها وهى الطبيعة ثم الطبيعة
فى ذاتها قوّة متناهية فامّا قبولها العلم فلن يكون الا مجرّد ذاتها ولهذا
ما ليست يحتاج منه الى المدّة ولن يلحقها فتور فى القوّة وبالله التوفيق
القياس الرّابع النفس النّاطقة فى الانسان لن يبلغ خاصّ كمالها على
الاطلاق واعنى ان يصلح للآراء الصّائبة على صدقها ويعرفها التالب
الدّايرة باسرها الا على راس السّتين من سنى عمره والقالب الجسدانى
ليس يحتاج فى بلوغه الخاص من كماله الى اكثر من الاربعين من سنى عمره
ثم النفس مهما بلغت الكمال الاخصّ بها لن يتراجع بالانتقاض الى الحالة
المضادّة لها والقالب الجسدانى يتراجع لا محالة والمعنى الّذى لا قوام له الا

بالآخر لن يجوز ان يختص لبلوغ كماله المطلق مدّة على حدّتها زائد على مدّة ذلك
الآخر ولن يجوز ان يكون ثانيا على خاص كماله وقد تراجع الآخر فاذًا النفس النّاطقة
ليست ممّا لا قوام له الا بالقالب فهى اذن ممّا يصحّ قوامه دونه الا ان يظنّ ظانّ
انّها لو لم تكن مفتقرة الى القالب فى قوامها لحصلت فى مبداها تامّة الذات
ولو كانت كذلك لاستغنت بجوهريّتها عن الاستعانة بالفهم والحس والفكر
والعزم الا ان جواب هذا يسير فانّه اذا افتقر الشئ الى آخر فقد امتنع عليه
التكامل بالذات بل لا لم الجنين او الطّفل لان الجنين او الطفل محتاجان
الى التربية والمرضعة وسائرها وسيبلغ بعدها الى الكمال الاخصّ به فان النفس
وان كانت فى البداية مفتقرة الى القالب فقد يفوز فى الآخرة بكمال يغنيها
عنه فانتقاض القالب اذا لا يمنع حينئذ بقاءها ولن يوجب تلاشيها وبالله
التوفيق القياس الخامس النفس النّاطقة فى الانسان قد ينحى عليها خصايص
الاعراض التى لا يجوز ان يكون القالب الجسدانى على انفراده محلا لها من غير
ان يورث ذلك القالب وهنا واستحالة والقالب الجسدانى فى الانسان
قد ينحى عنه خصايص الاعراض التى لا يجوز ان يكون النفس النّاطقة على انفرادها
محلا لها من غير ان يورث ذلك النفس وهنا واستحالة ومثاله ان الصّور
العقلية والعقايد الحكمية قد ينشأها الانسان والقالب على حالته فى القوّة
ثم التركيب القوى والجمال الرائق قد يفقدهما الانسان والنفس على حالتها
فى العقيدة ولست ادّعى انّ عامّة الانفس والقوالب يوجد احوالها على هذه
الصّورة اقول انّا قد نجد من النّاس من يضعف اعضاؤه الشيخوخة او العرض
والنفس بعد صالحة لانشاء الآراء واستنباط المعارف وقد نجد ايضا منهم
من ينسى المعلومات الكثيرة وجبه بعده ذو رواء حسن وبطش قوى
ولو انّ احدهما كان لا يقبل خصايص اعراضه لاعتبار كثر صاحبه لامتنع وجود
هذه الحالة فيهما واذا لم يكن ممتنعا فقد ظهر ابنهما وان وجدا متحدين ثم
انطلقت القضية بان احدهما وهو الغالب بالاضافة الى الهيكل الانسى نازل
منزلة الهيولى الموضوع وان الآخر هو النفس نازل منزلة الصّورة منه فان

حالهما فيه ليس كحال شكل السيف مع حدته وشكل الخاتم مع فضته لكنه شبيه
بحال الشيرج في السمسم والماء ورد في الورد اعني انهما ينزلان من جرميهما منزلة
السلافة والخلاصة الا ان النفس الناطقة يفارقه بانها ليست بجسمانية
الطبع بل هي روحانية الذات وكما ان الشيرج والماء ورد وان كانا للسمسم
والورد وصورة لهما فان قوامهما بدايتهما دون جرميهما لم يكن ممتنعا ان كانا
لجوهري الطباع والنفس الناطقة مع استعلائها بالتدبير على القالب
وانفرادها عنه بتادية العمل المختص بها اعني تاليف المقدمات العقلية
لاستقرار النتايج الحكمية اولى بان لا يكون ذلك ممتنعا عليها وليس لمعارض
ان يعارضنا بنفوس الاطفال والمجانين فانا لسنا ندعي ان الجواهر الروحانية
كلها من شرف كمالها على الدرجة الواحدة بل نقول كما ان الملاء الاعلى اعني طبقات
الملئكة قد يتفاوتون في المراتب كذا الحال في النفوس النواطق والله اعلم القياس
السادس النفس الناطقة في استثبات معلوماتها من سوسها ان يتدرج
من المعاني الكلية الى المعاني الجزوية وكلما كان المعلوم اعم كليا فان
استرواحها الى اليقين به ابلغ واستدراكه اياه يكون عليها اسهل ومن
سوس النفس الحسية في استثبات محسوساتها ان يتدرج من المعاني
الجزوية الى المعاني الكلية وكلما كان المحسوس اخص جزويا فان استرواحها
الى اليقين به يكون ابلغ واستدراكه عليها اسهل ثم لا نشك في ان النفس
الحسية لن تدرك ولا شيئا من محسوساتها الا بالاعضاء المعدة لها
وهذه الاعضاء كلها قالبية جزوية جسمانية ولهذا انما ليست بقوي على
استثبات المعاني الغير الهيولانية فلو ان النفس الناطقة كانت بحيث لن تستثبت
ولا شيئا من معلوماتها الا بالقالب الجزوي الجسماني لما كانت حالتها فيه
لتوجد بالضد من حالة النفس الحسية اعني في استثبات المعاني الهيولانية
ولما قويت ايضا على التحقيق في المعاني الغير الهيولانية وكما ان النفس الحسية
لو قدرت على استثبات الكليات الضرورية اعني المباينة للمادة نحو
المناسبات العددية والقول الالهية لكانت للنفس الناطقة فضلا الاحتياج

شيرج سمسم

سوس

اليه كذا النفس الناطقة ايضا لو قدرت على استثبات الجزويات المكانية
اعني المتعلقة بالمادة نحو الالوان المبصرة والطعوم المذوقة لكانت
النفس الحسية ولهذا انما علمت بانها عالمة بالالوان والطعوم غير انها
لا بحسب مضادته المحسوساتها لكن بحسب التدرج من عللها الكلية الى وقايعها
الجزوية ولا كذلك النفس الحسية واذ قد انفردت كل واحدة منهما بخاص
عملها على حدته ثم علم ان الغالب في طباعه جزوي مادي مكاني فلو لا ان
النفس الناطقة كانت بحيث لا تودي خالص فعلها الا بمشاركته العالية لكانت
حالها في استثبات المعلومات مضاهيا لحال النفس الحسية ولما استثبت
لها الاحاطة بالضروريات الغير المادية اللهم الا ان يظن ظان
انها لو خلت للانفراد بفعل يختص به دون الغالب لما كان فقدان عضو
من الاعضاء الحسية كالبصر او السمع يعجز عن التصور لحقيقة المحسوسة
به الا ان ازالة هذا الظن ليست بمتعذرة فان استكمالها في الوجود و
التكامل وان كان معلقا بالقالب فلن يمنعها ذلك عن التدرج بطباعها
الى الحال المعينة لها عنه في الاخرة حسب ما شوهد من حال الشيرج به
السمسم والماء ورد في الورد على انها في تحقيق المعاني المباينة للمادة اعني
الصور العقلية المحضة ليست تستعين بشيء من قوى الاعضاء الحسية بل
ينقصها كلها وينفرد بذاتها عن جميعها ولهذا انما قيل ان الاعضاء البدنية
ليست تنزل بالاضافة منزلة الالات المعينة لها الا في استثبات المعاني
الهيولانية فقط فاما في التحقيق لخصايص صورها العقلية فهي تتعرى عنها
ويؤثر الانفراد بذاتها فالقالب اذن ليس بالة لها على الاطلاق كما ادعى قوم
والله اعلم القياس السابع ورود الفساد في الجواهر اما ان يقع من
جهة مادته كالكرسي اذا احترق او الثوب اذا ابلي واما ان يقع من جهة
صورته كالماء اذا صار بخارا او كالخشبة اذا صار ترابا ثم وقوعه من جهة
مادته اما ان يكون بحسب انحلال التركيب الممسك للمادة كالحيوان اذا جزي
واما ان يكون بحسب ضعفها عن امساك الصورة كالبصر اذا عمي ووقوعه من جهة

صورته اما ان يكون لانسلاخ الصورة عن المادة كالسيف اذا جعل منشارا
واما ان يكون لاستغناء الصورة عن المادة كعصير العنب عند بيعه العنب و
النفس الناطقة لو لم يكن جوهرا لما كانت هى بعينها قابلة للمضادات فى ذاتها
كالعلم والجهل والفضيلة والرذيلة واعنى بالفضيلة محبة الآداب وايثار
الخيرات واعنى بالرذيلة بغضها والاعراض عنها واذا كانت جوهرا فاما ان
يكون جسمانية السوس واما ان يكون روحانية السوس ولو انها كانت
جسمانية السوس لما قويت على ان يتولد من الاعراض الحالة بها اعراضا
آخر من جنسها عن الدوام وهى يقوى على ان تولد من العلوم الحاصلة لها
لذاتها علما ما آخر على الدوام واذا كانت روحانية السوس فلن يجوز ان
يرد الفساد عليها الا من جهة المادة ولا من جهة الصورة وما من جهة المادة
فلان مادتها هو العقل الهيولانى ليس بذى تركيب يخل تركيبه ولا يجوز ان يلحقه
الضعف اذ هو قوة غير متناهية واما من جهة الصورة وما من جهة المادة
فلان مادتها هو العقل الهيولانى ليس بذى تركيب يخل تركيبه ولا يجوز
ان يلحقه الضعف اذ هو قوة غير متناهية واما من جهة الصورة فلان
صورتها ومادتها شئ واحد فلا ينسلخ عنها ولا يستغنى عن ذاتها والدليل
على انها شئ واحد صلاحها للفعل والانفعال معا اما الفعل فبحسب تاليفها
القضايا الحاصلة لذاتها بالبديهة واما الانفعال فقبولها ما استنبط عنها
من النتايج الصادقة ولهذا ما صلحت لان تتصور العقايد المتناقضة فى
الحالة الواحدة بل لهذا ما يصير عند كمالها مشتاقة الى العلم الروحانى فلو انها
كانت جسمانية السنخ لما انبعث لها الاشتياق بالقوة اليه فان الشئ انما يشتاق
عند كماله الا الى عالم جوهره واذا كان ورود الفساد على الجوهر الاعلى
احدى هذه الجهات علم انها لما صلحت لقبول الصورة الابدية كذا هى ايضا
صالحة للبقاء الدايم فاذن يجب ان يقام القالب الانسى مقام التغير
الذى فيه تقابل النفس الناطقة اعلاها المصرة كالحرص والغضب والشهوة
ليفوز عند الظفر عليها بالكرامة المعدة لها فكل من اتفق لشرف الحكمة ثم راى

جماعة ممن لبسوا باهلها الذ عيشا فى هذه الدنيا فقد اضطرت العقل
الى ان يوجب تمام اللذة لاربابها فى دار الابد وكل من عرف هذا وجد كارها
للموت فكانه كره السلوك الى المنزلة التى لاجلها حرص على اقتناء الحكمة
فالحكيم ايضا لا يرهب روعات الموت تطلبا لما هو بعد الموت وان يرفض
من اللذات الجسدانية ما يمكنه رفضها البصير بنفسه مفارقا لقالبها
فى الحقيقة للبقاء الدائم وذلك ما اردنا ان نبين وبالله التوفيق

والحمد لله واهب الهداية
ومنشئ الكل والكلم
على محمد وآله
تمت

رسالة العروس للشيخ الرئيس ابى على سينا قدس الله سره العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل بلا نهاية كل شئ فى عالم الكون والفساد فما لم يكن فكان
قبل الكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد ولو كان
واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودا وممكن الوجود لابد من علة يخرجه
من العدم الى الوجود ولا يجوز ان يكون علته نفسه لان العلة متقدمة
على المعلول بالذات فيجب ان يكون علته غيره والكلام فى علته كالكلام
فيه ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه لانه يؤدى الى الدور والى
تقدم الشئ على نفسه ولا يجوز ان يتسلسل الى ما لا نهاية له لانا لو فرضنا
خطا متناهيا فى احد الطرفين غير متناه فى الطرف الآخر وفرضنا خطا
آخر مثله وزدنا عليه زيادة فاما ان يتساوى الخطان او يتفاوتا فان
تساويا فهو محال لان مع احدهما زيادة ليست مع الآخر وان تفاوتا فهو ايضا
محال لان ما لا نهاية له لا يكون اكثر مما لا نهاية له وان فرضنا خطا غير متناه
فى الطرفين يمكن ان ينقسم بقسمين كل واحد منهما متناه فى احد الطرفين
غير متناه فى الطرف الآخر وهو محال فيجب ان ينتهى الى علة اولية ليست لها
علة فاعلية ولا مادية ولا صورية ولا غائية ولا يجوز ان يكون اثنين
لانه يحتاج الى واحد يتقدم على الاثنين بالذات فيخرجهما من كونهما
قديمين ولا يجوز ان يكون جسما لانه يتجزى فى الوهم فيؤدى الى الكثرة فيجب ان
يكون عقلا غايته ذاته والعقل والعاقل والمعقول فى حقه شئ واحد العاقل
عالم فيجب ان يكون عالما والعلم والعالم والمعلوم فى حقه شئ واحد وكذلك
الحكمة والحكيم لان حكمته من ذاته وهو حى لان الواحد منا موجب بانه
حى لنسبة النفس التى هى شبيه العقل اليه وهو حقيقة العقل فاولى ان
يكون حيا كل واحد منا هو حى بالحيوة المقدمة بالقوة والفعل وهو حى
بالذات جل تم وجود محض اذ ليس بمقابله ولا يجوز ان يقال انه فعل العالم
ليكمل لان كل فاعل يكمل بفعله كما ان البناء يكمل ببنائه والكاتب يكمل بكتابته

اثبات الواجب

برهان التوحيد اولى

فى انه تعالى ليس بجسم ويجب

وهو الحكيم المطلق لان حكمته من ذاته

فانه تعالى حى

فلو قلنا انه فعل العالم لكان بكماله متوقفا قبل العالم على صدور الفعل منه
ولانه ان فعل فاما ان فعل بآلة او بغير آلة فان فعل بآلة فهو محال لانه
يلزمه ان يقال تلك الآلة فعل بآلة واخرى تلك الاخرى فعلت بآلة اخرى
فيؤدى الى ما لا نهاية له وان قلنا فعل بغير آلة يلزم ان يقال فعل بطباع
مختلفة فيؤدى الى الكثرة فان قيل من اين جاءت هذه الكثرة فنقول
لان الاول تعالى وتقدس واجب علم ذاته فبعلمه الاول وجب عنه عقل ذلك
العقل علم الاول وعلم ذاته فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه مادون
الاول وجب عنه نفس الفلك الاطلس يعنى فلك الاقصى والفلك الاول
الذى هو العرش ثم ذلك العقل علم الاول وعلم مادون الاول فبعلمه الاول
وجب عنه عقل وبعلمه مادون الاول وجب عنه نفس الفلك المكوكب
الذى هو الكرسى ثم ذلك العقل علم الاول وعلم مادون الاول فبعلمه
الاول وجب عنه عقل وبعلمه مادون الاول وجب عنه نفس فلك زحل
ثم ذلك العقل علم الاول وعلم مادون الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل
وبعلمه مادون الاول وجب عنه نفس فلك المشترى ثم ذلك العقل علم
الاول وعلم مادون الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه مادون
الاول وجب عنه نفس فلك المريخ ثم ذلك العقل علم الاول وعلم مادون
الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه مادون الاول وجب عنه
نفس فلك الشمس ثم ذلك العقل علم الاول وعلم مادون الاول فبعلمه الاول
وجب عنه عقل وبعلمه مادون الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه
مادون الاول فبعلمه الاول وجب عنه عقل وبعلمه مادون الاول وجب
عنه نفس فلك العطارد ثم ذلك العقل علم الاول وعلم مادون الاول فبعلمه
الاول وجب عنه عقل وبعلمه مادون الاول وجب عنه نفس فلك القمر فهذا
العقل يقال له العقل الفعال وواهب الصور وروح الامين وجبرئيل
والناموس الاكبر وما يحدث فى عالمنا هذا انما يحدث بمعاضدة الافلاك
فالافلاك يتحرك تحركا شوقيا فيلزم من قربها للكواكب وبعدها خصوصا

كيفية صدور العقول على راى الحكماء

وجب عنه نفس فلك الزهرة ثم ذلك العقل علم الاول وعلم مادون الاول صح

الاخير

الشمس الحرارة والبرودة فيحدث الابخرة والادخنة فما يتصاعد منها يحدث
منه الاثار العلوية وما يبقى في الارض ان لم يجد منفذا يحدث منه الزلازل
وان وجد منفذا ووجد امتزاجا يحصل منه المعادن ثم ان وجد امتزاجا
آخر اكثر حدث منه النبات ثم ان وجد امتزاجا آخر يحدث الحيوان الغير
الناطق وان وجد امتزاجا آخر احسن واعدل يحدث الانسان وهو اشرف
الموجودات في هذا العالم السفلي ولبعده عن طرفي التضاد يشبه الفلك
فيقبل شبه المفارق وهو النفس الناطقة وكان العقل الفعال نار تشتعل
ولشدة قربها الى النفس القدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فيفيض
على القوة النطقية وهي على الحافظة وهي على المتخيلة وهي على المشترك وهي
على الحس الظاهر وهي على الهواء فينطبع وينعكس فيرى شخصا في غاية
الحسن يخاطبه بوضع السنن والنواميس واشرف الناس في هذا العالم
من كانت نفسه النطقية عقلا بالفعل واشرف الناس من هذا العالم
من كانت نفسه النطقية عقلا بالفعل واشرف من كانت نفسه النطقية
عقلا بالفعل **في النبوات** لما كان الامكان الاكثري ان لا يبقى اشخاص الناس
الا بالتعاون والترافد واكثر الناس يرى ما له ولا يرى ما عليه احتيج
الى سنة عادلة من جهة اقوام عدلا واركاهم نفسا لا همة من الدنيا
الا الضروريات ولا يتوخى الرياسة فيما يفعل بل يفعل ابتغاء لمرضاة
الله تعالى فيستحق الطاعة على الامة بالاعجاز والآيات ويكلمهم على قدر
عقولهم فيعرفهم المبداء والمعاد على ما يفهمونه ولا يقول لهم ان
البارى تعالى داخل العالم ولا خارج العالم لانهم يكذبون بمثل هذا
الموجود ويوجب عليهم منبهات حركات وسكنات وهي الصلوة والصوم
ويوجب الستر على النساء ويعلم ان الاطراف عبيد بالطبع ويؤدب
مخالفته ويكون تاديبه لمن له سيرة فاضلة دون تاديبه لمن له سيرة
غير فاضلة فاذا استصوب اهلاكهم فعل لان في اهلاكهم فساد اشخاصهم
وبقاء العالمين خصوصا اذا اقتضت المصلحة حمل الناس على ملة واحدة

ولبعده عن طرفي النقصان

النبوة

كيفية الوحي على طريق المعقول

يتوخى

لئلا يصير مخالفتهم حجة لاهل الضلال الصرف وينص على الكليات ويفوض
الجزويات الى راى المجتهدين ليجتهدوا فيها ويستخرجوا ويتنافسوا فان
بالمنافسة يدرك الفضايل ويوجب الحدود على الانفس الشريرة التي لا تنزجر
عن المعاصي بالوعيد **المعاد** معاد الانفس البارة تخيلي لان انفسهم بعد
المفارقة تتعلق بجرم سماوي يصح لها الخيال لا على معنى ان يكون انفسا
لها فتتخيل ما وعد من القصور والجنان والحور واللذات الحسية والشريرة
تتخيل النيران والعقاب فيكون التخيل ثمة اقوى من الحس ههنا لصفاء
القابل **والانفس المقدسة** بعيدة من هذا المقام جدا لانها تتعشق
لذاتها ويكون نظرها الى فوق وتستقل اللذات الحسية والتخيلية ههنا
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون جل جناب الحق عن ان يكون شريعة
لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد فمن سمع واشمأز فليتهم نفسه
فلعلها لا يناسبه وكل ميسر لما خلق له والحمد لله رب العالمين والصلوة
قال الشيخ الرئيس والسلام على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين تم **في آخر الهيات الشفا**
ان المعاد قسمان جسماني وروحاني اما المعاد الجسماني فلا سبيل الى معرفته الا القبول من الشريعة
الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم واما المعاد الروحاني فللعقل الى معرفته سبيل
ثم خلاصة ما قالوا اكثرهم ان نهاية مراتب سعادة النفس ان تتمثل فيها حقايق الاشياء
كلها حتى تصير عالما عقليا محاكيا للعالم العيني وان تكون مع ذلك متنزهة
عن الهيئات البدنية غير مشتاقة الى ما لها من اللذات بمشاركة البدن واما
دركات شقاوتها ان تكتسب شوقا الى تلك الحالة ثم تحجب عنها حتى خرج البدن
عن تصرفها فبقيت من جهة مشتاقة الى كمالها المفقود ومن جهة الى ما لها من اللذات بمشاركة
البدن لكن الشوق الثاني لا يكون لها الذاتيا لا يبقى والاول يبقى معها فبقيت معذبة والنفوس الكاملة
الغير المتنزهة تتعذب بعد المفارقة مدة حتى تزول عنها الهيئات البدنية فتصل الى نعيمها الذاتي واما النفوس
التي لم تكتسب كمالها شوقا اذا فارقت البدن فان كانت متنزهة صارت الى نعيم لا يمكن تعيينه بالبرهان العقلي
وان كانت مكدرة بعلايق المادة بقيت معذبة حتى تزول تلك العلايق فتصل الى النعيم المذكور

من فوايد [illegible]

رسالة شريفة للشيخ الرئيس قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة تشتمل على ايضاح براهين مستنبطة في مسايل غويصة ثر يعثر عليها من كتب المتقدمين في هذه العلوم ولا غرو فان مدد الفيض الالهي في المباحث الفكرية منكب على النفوس المعشوقة للعالم العقلي على حسب الاستعداد المستحصل باستسعاد الجد والاجتهاد واذ المعارف الحكمية وان كانت كلياتها محصورة في اصول مضبوطة مردودة الى قوانين تنخرط في سلك الوجود معدودة فتزايد فروعها وتضاعف براهينها وافتنان ماخذها عند تطاول الزمان وتلاحق الافكار مما لا تكثر عليه ذخر عند الله اسمه عن حسن التوفيق والمعونة

برهان على اثبات الحق الاحد جل جلاله برهان على جوهرية النفس برهان على بقاء النفس الانسانية بعد الموت برهان على اثبات الصانع عز وجل نقول

ان مخطور البال على حكمة العقل مقيسا الى وجود في الاعيان ينقسم انقساما اوليا الى ثلثة اقسام اما ان يكون نسبته امكانا واما ان يكون نسبته امتناعا ثم اذا فرض موجود في الاعيان فقد تخصص بالانقسام الى قسمين فقط وهو اما وجوب وجود او امكان وجود وهذا واضح لمن تامله فنقول كل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجب الوجود فقد حق الخبر وان كان ممكن الوجود فله علة في وجوده لا محالة والكلام فيها كما كان في هذا فان كانت ممكنة فلا يخلو اما ان ينتظم الامر بين العلل والمعلولات على سبيل الدور واما على التمادي الى غير نهاية واما على انتهاء الى مبدا اولى واجب الوجود لذاته وغيره من الموجودات انما يجب به وماخذ الدور بط لانه ينساق الى ان يكون الشيء متقدما على ما هو متقدم عليه على ما عرف وهذا محال واما التمادي الى غير النهاية فباطل لانه يؤدي الى ابطال الترتيب بالذات الواجب بين العلل والمعلولات في خاصية الوجود وذلك يفضي الى ارتفاع وجود الكل في هذا محال بين وانما ساق هذا الكلام الى هذا الخلف لان الكل فرضت متشاركة في امكان الوجود

اتمام

فلن يترجح البعض على البعض في هذا المعنى فبقي ان يكون التفاضل بينها عائدا الى الفضيلة النوعية بان يكون نوع البعض اشرف من نوع الآخر فينفرد الافضل بالعلية والآخر بالمعلولية ولا يختص لذلك اذ الفضيلة النوعية ليست مقيسة من مبدا محدود ينسحب على ما بعده الاقدم فالاقدم يختص الاقدم على الشرف بفضلها على ما بعدها فيستحق بذلك رتبة العلية فلئن قال قايل ان تخصصه بالعلية يقتضي تخصصه بالفضيلة النوعية قلنا هذا مصادرة على المط الاول ان المط هي العلية الموجبة لهذه الخصوصية وهي خصوصية فاذا الحدث هي بعينها في بيان علتها فقد صودر على المط الاول فلئن قال قائل ان ذلك الامر اتفاقي قيل له ان الامر الاتفاقي لا يدوم هذا الدوام فبطل هذا القسم ايض وبقي ان العلل والمعلولات متناهية الى مبدا واجب الوجود لذاته وهو الحق الاول تعالى وتقدس برهان في اثبات جوهرية النفس ان المعاني الجنسية لها نسبة الى المعاني الفصلية ولها نسبة الى المعاني العرضية فنسبتها الى المعاني الفصلية انها لا تحصل في ذواتها متقررة الا باقتران المعاني الفصلية بها فيكون لحوق الفصل للجنس لحوقا في هويته وخصوصية ماهيته وهذا معلوم لمن تدرب العلمية واما قياسها مع الاعراض فانها تتقرر في ذواتها متحصلة دون العرضيات ثم يقارنها المعاني العرضية اما مقارنة لزومية او مقارنة مع جواز المفارقة فهذا اصل وايضا ان المعنى الواحد قد يصير مرة باعتبار جنسا ومرة باعتبار مادة وكذلك قد يكون المعنى الواحد باعتبار ما فصلا وباعتبار ما صورة وهذا اصل فان المعاني الجنسية والنوعية والفصلية في الامور المركبة تنقلب من معتبرات الاذهان الى مستقر الوجود في الاعيان صارت الاجناس هي بعينها موادا والفصول صورا وهذا اصل واذ قد فرغنا عن تمهيد هذه الاصول فنقول ان الجسم والنفس متى اخذ في اعتبار الذهن فليس نسبته الى النفس نسبة الجنس الى الاعراض اللازمة وغير اللازمة التي تعرض بعد تقرر مهيته بل نسبة الفصل المحصل لمهيته مبهمة دونه

وصادت متميّزة محصّلة وهذا بيّن من الاصول المعلومة فانّ اخذ الجسم
مع النفس منقولا من معتبر الذهن الى مستقر الوجود صار الجسم مادّة لا موضوعا
وصارت النفس صورة لا عرضا وقد برهن ان الصور جواهر لا اعراض فاذن
النفوس جواهر لا اعراض برهان في بقاء النفس الانسانية نقول ان كل موجود
بالفعل من شانه ان يفسد ويعدم ففساده امّا ان يكون لذاته او لوارد يرد
عليه من خارج ومن المحال البيّن انه يفسد لذاته لانّ ما كان هكذا
لا يصح له وجود فبقي بان كان لوارد يرد عليه فهذا الوارد الطارى لا يخ
امّا ان يطرد على ذاته بحيث انّ ذاته يصير محلا له او موضوعا فان طرء
على ذاته وذاته محلّ للوارد والطارى ففي قوته ان يطرء عليه ذلك قبل
طروه و وروده فاذا ورد لم يبطل به ذاته لانّ الذي في قوة الشئ وجوده
اذا خرج من القوة الى الفعل لم يبطل به الشئ الذي له القوة عليه بل يستكمل
به كيف و ذاته معصومة عن الواردات الجسمانية والواردات العقلية
لا تبطله وان طرء على شئ خارج عن ذاته وذلك الشئ الخارج عن ذاته
الذي يتصل ببطلانه ببطلانه وارتفاعه بارتفاعه فهو لا محالة من علته
والعلل كما علمت اربع فهذا الطارى امّا ان يطرء على العلة الفاعلية
للنفس الانسانية فيبطلها ويلزم من بطلانها بطلان النفس وهو مح
لان تلك العلة واهب الصور وامّا ان يطرء على العلة الصورية وهي
وجودها وتلك لا يبطل بعد وجودها وامّا ان يطرء على العلة الصورية
وهي ذاته التي انبأنا عن حاله وامّا ان يطرء على موضوعه المقوم له
فيبطله ويرفعه لاضطرار التضاد وقد تقرر ان الانسانية لا يتقوم بموضوع
فقد صح ان النفس الانسانية لا تفسد فلمن قال انّ العلة الغائية
في وجود النفس مقومها مادة البدن بالفعل وتلك تبطل باختلال البدن
وفساده قلنا لا كذلك لان الغاية المحصّلة في وجودها ابراز فاعليتها
المختصة بالنوع الانساني ايجاد الهذا النوع بتقويم المادة وابراز جميع
افاعيلها وتقويم المادة ادنى افاعيلها المتصلة بالمادة ثم الافعال

المنسوبة الى النفس الانسانية بعضها بواسطة المادة وبعضها بذاتها وهو اشرف
افاعيلها والنفس مسموعة لها حالتي الاتصال والانفصال كانت الافعال الصادرة
عنها بواسطة المادة مقصورة على مدة مضروبة بنقيضها التناهي في
قوى الجسمانية فلئن يطلب الافعال الجسمانية ببطلان الجسد فالافاعيل
التي لسائرها في ذاتها باقية بل هي اكمل وافضل فالعلة الغائية محفوظة مع وجودها

واعادها الى صحبة الملاء الاعلى

متعلقة بالمبادا العقلية

تمت الرسالة بعون

واهب

العقل

رسالة لنصير الملة والدين محمد الطوسي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال افضل المحققين نصير الحق والدين محمد الطوسي قدس سره سأل مولانا علامة العصر نجم الدين الكاشي عن قول الشيخ الرئيس ان الحرارة تفعل في الرطب سوادا وفي ضده بياضا والبرودة تفعل في الرطب بياضا وفي ضده سوادا وكان هو المفيد لدقائق العلوم والمبين لحقائق المسائل ومن شان الداعي ان نستفيد من فيض فضله لكن لما صرت مامورا باشارته الشريفة امتثلت امره وعرضت عليه ما كان عنده في هذا الموضع حتى اذا نظر فيه واصلح ما عثر عليه افاد وما هو الصواب في هذه المسئلة انشاء الله تعالى فاقول يجب لنا ان نبين اولا افعال الحرارة والبرودة وخواصهما وثانيا كيفية تولد البياض والسواد وسائر الالوان بالجملة حتى يمكن بيان هذه المسئلة اما افعال الحرارة هي التخلخل والاذابة والتحليل والاصعاد وافادة الخفة وهي يلزم النور ويقبل الشدة والضعف والبرودة ضدها وهي تفعل التكاثف والانجماد والتعقيد والاحدار وافادة الثقل وهي يلزم الظلمة ويقبل الشدة والضعف والنور ايض يشتد ويضعف والظلمة عدمه عما من شانه ان يكون فيه واما كيفية تولد السواد والبياض وسائر الالوان فاقول من الاجسام ما هو شفاف عديم اللون ما دام شفافا ومنها ما هو كثيف من شانه ان لا يوجد خاليا عن لون ما والكثافة تارة يطلق بازاء التخلخل وتارة بازاء الشفف والشفف والكثافة ايض يشتدان ويضعفان فان الهواء اشف من الماء والماء اشف من الارض وايض من الاجسام ما له نور ومنها ما ليس له نور والنور ايض يشتد ويضعف وذوات النور منها سماوية كالنيرين والكواكب ومنها عنصرية كالنار ومنها مركبة كاللآلي والجواهر الذهبية وبعض النباتات واعين الحيوانات واجنحة بعضها وبعض الاخلاط الصفراوية والدموية والنور ينفذ في الشفافات لا بمعنى انه ينتقل من محل الى محل بل بمعنى انه يحدث فيما يحاذيه لونا اضعف منه

وينعكس عن سطوح الكثيفات وعن سطوح ما بين الشفاف والكثيف وكذلك ينفذ نور الشمس والنار والبصر في الهواء وينعكس من الارض واما الماء فينعكس النور عن سطحه وينفذ في جرمه لكونه في الشفف متوسطا بين الارض والهواء وكذلك الجمد والبلور وغيرها والالوان كلها يتولد من هذه الكيفيات اعني الشفف والكثافة والنور والظلمة والمتوسطة كالجمد والزجاج اذا تصغر اجزاؤها وتعاكست الانوار من بعض سطوحها الى بعض حدث البياض ليعتبر ذلك في الثلج والجمد والزجاج المدقوقين وليعتبر حال الصبح فان البخارات والغبارات المرتفعة من الارض اذا وقع عليها شعاع الشمس انعكس من بعضها الى بعض فابيض الافق ولم يبيض ما فوق تلك الطبقة لقلة الاجزاء هناك مع ان الشعاع يقع عليه ثم اذا غلبت الشعاع اصفر الافق ثم احمر وبعكس ذلك في الشفق ويتبين من ذلك ان اختلاط الاجزاء الصغيرة مما لها سطوح مختلفة ينعكس عنها النور بالاجزاء المشفة ومع النور القليل يقتضي البياض فاذا غلبت النور حدث فيها صفرة ثم حمرة واما السواد فهو يتولد من الكثيف الصرف وعدم النور فاعتبروا الزاج والعفص فان في الزاج قوة النفوذ لحدته وفي العفص قوة القبض فاذا اختلطا نفذت اجزاء الزاج في خلل اجزاء العفص لقوة نفوذه ويضغطها العفص بقوة قبضه فيخرج ما في خللها من الهواء المشف وخلص الكثيف واسود المجتمع منهما ولو كان بدل العفص قابض آخر كالاهليلج حدث ايض السواد والتراب كثيف لكن لاختلاط اجزاء الهواء الشفاف باجزائه يرى اغبر فان مازجه الماء صار الى السواد اقرب مما كان لكون الماء الى الكثافة اقرب من الهواء واوراق الشجر والزرع بعكس ذلك فانها يرى اخضر للمائية التي فيها ثم اذا جفت وتبدلت المائية بالهوائية اصفرت ثم ابيضت والحطب اذا القيت النار صعدت الاجزاء المائية بالهوائية والهوائية التي خالطت الارضية وخلصت الارضية الكثيفة فاسودت ثم اذا الح عليه النار فرقت بين اجزائها وخلجتها الهواء لضرورة الخلاء فصار رمادا يضرب الى البياض واما حدوث الالوان من السواد

و البياض فلها طرق كثيرة يندرج في سلوكها المتحرك من البياض الى السواد و منها
طريق في الصفرة يصير اولا لمخالطة الكثافة و النور القليلين تبنيا ثم اترجيا
ثم زعفرانيا ثم نارنجيا ثم ناريا ثم يزداد فيها الميل الى السواد بحسب ازدياد
اجزاء الكثافة ونقصان النور حتى يصير اسود ومنها طريق في الحمرة يصير اولا
لاجورديا ثم شقايقيا ثم دمويا ثم ارجوانيا ثم بنفسجيا ومنها طريق في الخضرة
يكون فستقيا ثم كراسيا ثم زنجاريا ثم بادنجانيا ثم نفطيا ومنها طريق
في الزرقة يكون آسمانجونيا ثم فيروزجيا ثم نيليا ثم كحليا ومنها طريق
في الكدورة يكون اغبر ثم ادكن سنجابيا ثم ظلمانيا الى غير ذلك ويكون
الجميع بحسب اختلاف الاجزاء في الشفف والكثافة والنور والظلمة وربما
تركب بعض الالوان ببعض فيحدث لون غيرها كالاخضر الذي يحصل من
تركيب الاصفر بالازرق وكالزنجاري الذي يحصل من تركيب الاخضر ثانيا بالابيض
وهذه التركيبات التي لانهاية لها قد يقع بعضها في اجزاء صغار من النباتات
والحيوانات يتعجب من كثرتها في جسم صغير من يشاهدها واذا تقدمت
هذه المقدمات فلنرجع الى ما قاله الشيخ الرئيس وهو ان الحرارة تفعل
في الرطب سوادا وذلك لاصعادها الاجزاء المشفة وتحليلها الرطوبات
فتخلصت الاجزاء الكثيفة كما تفعل في الحطب الرطب والاشربة المحترقة وفي
بشرة الانسان اذا لاقتها النار او الشمس كثيرا وفي اليابس بياضا وذلك
لتفريق اجزائها واخراج ما يقبل الاصعاد منها وتكثير سطوح الاجزاء الباقية
منها القابلة لانعكاس النور من بعضها الى البعض كما يفعل في الاملاح و
الاسباج والتوتيا والفحم اذا رمدته و والبرودة تفعل في الرطب بياضا
لاجماد اجزائه وتكثيفه ويحصل فرج خالية فيما بينها يملاءها الهواء بتكثير
سطوح اجزائه التي ينعكس النور من البعض الى البعض كما يفعل في الثلج و
التقيع والاجسام المتكرجة التي قد حللت رطوباتها الحرارة ثم عقدتها
البرودة فيحصل عليها البياض وتفعل في اليابس سوادا وذلك لتكثيفه
وقبضه واخراج ما في خلله من الجسم الكثيف بالكسر كما تفعل بالاشجار والزروع

اذا اصابها البرد الشديد فيقال لها احرقها البرد ويفعل في اعضاء الحيوان
مثل ذلك وكما في الاخلاط السوداوية في الحيوانات وفي الحماة تحت الطين
فان الغالب على طبيعتهما اليبس واستيلاء البرد عليهما ويسودان وكما في
الاحجار السود في الجبال وغيرها

فهذا ما عندي في هذه
المسئلة والتوقع من
كرم ان يرشد
داعيا المستفيد
على ما فيه من
الخلل والنقصان
والله الموفق

م

رسالة في حدوث الحروف للشيخ الرئيس ابو علي سينا قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله الذي فاض على الانسان بجال الجود والاحسان وشرفه
بالقلب واللسان وزينه بالاخلاق الحسان والصلوة على خير خلقه محمد
المبعوث لتمهيد قواعد الاستفتاح والاستحسان وعلى آله وخلفائه واحبائه
واهل عبايه الذين هم في ميادين الدين فرسان فاعلم يا اخي وفقك الله
لدرك المعاني وبلغك بلطفه جميع المقاصد والاماني ان الصوت قرع
في الهواء تدركه حاسة السمع وهو نوعان حيواني وغير حيواني فغير الحيواني
هو الصوت الحاصل من اصطكاك جرمين فيهما صلابة والحيواني نوعان
احدهما نطق والاخر ليس بنطق فغير النطق كخوار البقر وصهيل الفرس ونهيق
الحمار وما هو نطق نوعان دال وغير دال فغير الدال كانصاف الكلمات
مثل ان من الانسان وعاء من العالم والدال نوعان مفرد ومركب والمفرد
ثلثة انواع اسم وفعل وحرف في اصطلاح بعض الناس واسم وكلمة واداة
في اصطلاح بعضهم وكل واحد من هذه الانواع الثلثة يدل على معنى ولا يدل
جزؤ منه على جزو ذلك المعنى والمركب ما ائتلف من اسمين كقولك زيد قاعد
واسم وفعل كقولك خرج خالد او اسم وحرف في موضع واحد وهو قولك يا
زيد وحد المركب ما دل على معنى ودل جزء منه على جزو ذلك المعنى والصيغ المفردة
باجمعها لا تفيد الا معاني مفردة وتلك المعاني في اصطلاح قوم تسمى معارف وعند
آخرين تصورات والمركبات متنوعة منها ما يفيد معنى مفردا كحضرموت
وبعلبك وعبد الملك اذا كانت الاضافة نعتية والمعاني المستفادة من
الصيغ المركبة التي اسلفناها يسمى في اصطلاح قوم علوما وفي اصطلاح
آخرين تصديقات والمفرد في اصطلاح النحاة يسمى كلمة وهي كل جملة غير
مفيدة والمركب يسمى كلاما وهو كل جملة مفيدة فالنوع الذي سميناه بالنطق
مع ما تحته من الانواع باجمعها يأتلف من حروف التهجي وهي عند بعض الناس
ثمانية وعشرون حرفا احتج بان الالف مذكورة مرة واللام مذكورة مرة

فاذا ركبنا لم يصير احرفا ثالثا والصحيح ما ذهب اليه الفريق الثاني وهو انها
تسعة وعشرون حرفا على ما نطق الحديث النبوي والذي يدل على صحته
من حيث المعنى هو ان اللام وان كانت مذكورة مرة فذكرها ثانية
للالف التي بعدها وهي للالف اللينة التي عريت عن الحركات لانها
لما عريت عن الحركات لم يمكن التفوه بها فدعمت باللام كما ان اللام لما
سكنت ولم يمكن التفوه بها في تعريف الجنس والمعهود والتعريف المطلق
والزيادة دعت بالالف ويكون ذلك تعريضا والالف اللينة هي غير الالف
المذكورة اولا اذ هي الهمزة ولا تعرى عن احد الحركات الثلث ولهذا الحروف
في الفم وما يحتوي عليه الفم مخارج خفية قسمها ارباب هذه الصناعة تسعة
اقسام قسم يخرج من الحلق وقسم يخرج من اللهاة وقسم يخرج من اسله
اللسان وهي مستدقه وقسم يخرج من الذلق وهو طرف اللسان
وقسم يخرج من النطع وهو ما ظهر من غار الفم الاعلى وقسم يخرج من اللثة
وقسم يخرج من الشفة وقسم يخرج من الشجر وهو مفرج الفم وقسم يخرج من
هواء الفم فالحلقية منها ستة وهي العين والغين والحاء والخاء والهاء
والهمزة والاسلية منها ثلثة الصاد والسين والزاء واللهوية منها حرفان
القاف والكاف والذلقية منها ثلثة وهي الراء واللام والنون والنطعية
منها ثلثة وهي الطاء والتاء والدال واللثوية منها ثلثة وهي الظاء
والذال والثاء والشفوية منها ثلثة وهي الباء والفاء والميم والشجرية
منها ثلثة وهي الشين والجيم والضاد والهوائية منها ثلثة وهي الواو والالف
والياء ثم اعلم ان هذه الحروف للاسماء والكلمات والرباطات بمنزلة
المبادي والاسطقسات التي لا تحتمل الزيادة والنقصان فكما ان الاجسام
الطبيعية لا تتصور الا من العناصر الاربعة فالاسماء والكلمات والادوات
لا تأتلف الا من هذه الحروف لانها اعني الحروف ماخوذة من هيات العالم
الطبيعي بالنظام العقلي فان الالف التي هي مبدأ الحروف كلها واولها وان
كانت صورة مرتبة اخذ عيارها في الصناعة من النقطة التي هي مبدأ

المقادير والابعاد ولا تقبل التجزي والانقسام ليست ذات بعد ومقدار
ويحتوي عليها وينتهي اليها ذوات المقادير والاشكال من غير ريب والاشكال
والالف كذلك فانها لا تتصل بحرف ويتصل بها كل حرف ولا ينتهي الى شئ
من الحروف والحروف كلها منتهية اليها فاذن الالف الصناعي بمنزلة النقطة
التي هي مبدأ الابعاد وبمنزلة الوحدة التي هي مبدأ الاعداد وبمنزلة القلب
الذي هو مبداء الاعضاء وبمنزلة الآن الذي هو مبدأ الزمان وبمنزلة
القايد الذي هو مبداء العسكر وبعدها الباء فانه اخذ نظامها من
الخط الذي له بعد واحد وهو الطول ولهذا انقطت بواحدة من تحت
لانها تنطق عن معنى الطول الذي للخط وبعدها التاء اذ اخذ نظامها
من البسيط الذي له بعدان وهما الطول والعرض ولهذا انقطت
بنقطتين لانها ناطقة عن معنى الطول والعرض اللذين هما للبسيط وبعدها
الثاء اذا اخذ نظامها من الجسم التام الجامع للابعاد الثلثة التي هي
الطول والعرض والعمق ولهذا انقطت بثلث لانها ناطقة عن معنى الطول
والعرض والعمق التي هي للجسم فهذه الاحرف الاربعة الصناعية المأخوذ
نظامها بالتمييز من النقطة والخط والسطح والجسم التي هي مبادي الهندسة
قد اخذ نظامها من جهة الكمية من الوحدة التي هي بمنزلة النقطة ومن
الواحد الذي هو بمنزلة الخط ومن الاثنين اللذين هما بمنزلة السطح ومن
الثلثة التي هي بمنزلة الجسم فالثلثة هي العدد المشكل والجسم هو الجوهر
المشكل والثاء هي الحروف التام المشكل بالنقط الثلث فالمصنوع الموضوع
على قانون الصناعة يناسب في وضعه المطبوع والمعقول واذ قد تكلمنا
على هذه الاحرف الاربعة وانتهينا الكلام فيها نهاية فنتكلم حينئذ على باقي
الحروف ونقول ان من قدرة الله تعالى في مبدعاته جلت عظمته لما ابدع الجسم
على الصورة المحكية حركة في مكانه فتحرك الجسم بالحركات الثلث التي هي
حركة من والى وعلى اعني الحركة من المركز الى الافق ومن الاسفل الى العلو والحركة
الى المركز من الافق والى الاسفل من العلو والحركة على مركز العالم وهي حركة الدور

فلما صارت الحركات الطبيعية ثلثا اخذ الحكيم الصانع المؤلف للحروف نظام
الجيم والحاء والخاء من الحركات الثلث ومعنى الحركة النقلة من موضع الى
موضع وهي متحدة في نفسها وان انقسمت من جهة المكان والابعاد الثلثة الى
الاقسام الثلثة وكذلك الحروف الثلثة المأخوذ نظامها من الحركات صورتها
متحدة وان تنوعت انواعا ثلثة فالجيم بمنزلة الحركة التي هي من الوسط
الى العلو وانما نقطت بواحدة من تحتها لتنطق عن مرتبتها والخاء بمنزلة
الحركة التي الى الوسط وانما نقطت بواحدة فوقها لتنطق عن رتبتها وعن
نهايتها ونهاية الحركتين اللتين على الاستقامة والحاء بمنزلة الحركة التي
على الوسط ولا ابتداء لها ولا انتهاء اذ الحركة على المركز حركة واحدة تدور
دورا واحدا على نظام واحد وبعد الحركة في الترتيب والنظام الزمان
ومعنى الزمان عدد الحركات وهو اقسام ماض وحاضر وغايب فجمعت
الحروف كلها ثلث حركات من جهة اخرى وهي الرفع والنصب والخفض فالرفع
بمنزلة الحركة المستديرة والنصب بمنزلة الحركة المستقيمة علوا والخفض بمنزلة
الحركة المستقيمة سفلا وللحركة مدة وعدد وبعد الزمان في الترتيب والنظام
المكان اذ الجسم لا يتحرك الا في مكانه واقسام الامكنة الصورية التي قسمت
للاجسام المدبرة في العلو السماوي اثني عشر قسما وهي الحمل والثور والجوزاء
والسرطان والاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو
والحوت فصور الحكيم مؤلف الحروف اثني عشر حرفا على نظام البروج
الاثني عشر التي ستة منها ابدا فوق الارض وستة منها ابدا تحتها وتلك
الحروف هي الدال والذال والراء والزاء والسين والشين والصاد والضاد
والطاء والظاء والعين والغين وفرق بين الحروف الستة المأخوذ
نظامها من البروج الستة العلوية وبين الحروف الستة المأخوذ نظامها
من البروج الستة السفلية بان جعل العالية منقوطة من فوقها والمستقلة
منقوطة تحتها وبعد المادة والصورة والحركة والزمان والمكان التي هي
المبادي الطبيعية رتب الله عز وجل المدبرات السبع العلوية التي قسمت

هذه الاماكن الشريفة والصور اللطيفة المنيفة بينها الى البيوت والاشراق والحدود والوجوه على ما شرحه ارباب صناعة التنجيم فاخذ الحكيم مؤلف الحروف من اشكال هذه الكواكب السبعة السيارة سبعة احرف ناطقة عنها وهي الفاء والقاف والكاف واللام والميم والنون والواو فالفاء والقاف دليلان على النيرين وهما الشمس والقمر والكاف دليل على المريخ الذي هو على افق الشمس واللام دليل على المشتري والنون دليل على الزهرة والواو دليل على زحل ولكل حرف من هذه الحروف تدبير وتاثير في تاليف الاسماء والكلمات والرباطات كما ان لكل كوكب من الكواكب السبعة تدبيرا وتاثيرا في انشاء النشاة الاولى الطبيعية ثم هذه المدبرات والصور والاماكن انما تدبر وتؤثر وتعمل اعمالها في العناصر الاربعة بتقدير العزيز العليم وتخيلها من صورة الصورة والعناصر الاربعة هي النار والهواء والماء والارض فاخذ الحكيم مؤلف الحروف لكل عنصر حرفا ناطقا عنه وهي الهاء والياء واللام مع الالف فالهاء ناطقة عن النار الذي هو افق الدائرة العنصرية الارضية والياء ناطقة عن الصورة الهوائية المتوسطة بين النار والماء واللام ناطقة عن الصورة المائية المتوسطة بين الهواء والارض ثم الالف تنطق عن الصورة الارضية التي هي المركز ونقطة النهاية واللام مع الالف حرفان مركبان مؤلفان مكرران جعلهما الحكيم مؤلف الحروف صورة واحدة مركبة خارجة عن الحروف البسيطة التي ذكرناها ليدل ذلك على ازدواج الماء والارض وعلى ان التوكيد والتركيب والتصور والكون والفساد انما يكون ويفيد في الارض وفي الماء وعلى ان النشاة الطبيعية والنشاة الصناعية انما تكون في الارض التي هي مركز العالم وعليه تدور الحركات فالارض انعطفت بالنقطة التي هي المبدا فصار العالم بتقدير العزيز العليم دائرة طبيعية اولها نقطة وآخرها نقطة كذلك الحكيم الف الحروف البسيطة التي هي مبادي الاسماء والكلمات والرباطات فجعل مبداها الفا بسيطا ومنتهاها الفا مركبا متصلا بحرف مثله وعلى صورته

يتحرك احدهما قداما والآخر خلفا فاتصلا واتحدا وجعل الحروف بمنزلة الدائرة الطبيعية اولها جري في آخرها وآخرها اتصل باولها وبذلك ختم الحروف كلها ختم الله لنا بالخير والسعادة وفطمنا عن مالوف الطبع واتباع الرسم والعادة ان ذلك اليه وهو القادر عليه خاتمة لما قدمناه اعلم يا اخي ان جميع ما سبقناه من ترتيب الحروف التي هي مبادي اللغات واخذ نظامها من مبادي الامور الطبيعية مبني على ان اللغات ومباديها ثابتة بالوضع والاصطلاح لا بتوقيف من خالق الارواح والاشباح جلت عظمته وكبرياؤه وعلت كلمته اذ المذاهب في ذلك مختلفة فمن قائل يقول بان الكل توقيفي ومن قائل يقول بان الكل اصطلاحي ومن قائل يقول بان ما يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح توقيفي والثاني اصطلاحي والمعنى بالتوقيف ان يخلق الله الاصوات والحروف بحيث يسمعها واحد او جمع ثم يخلق لهم العلم بانها قصدت للدلالة على المسميات وهو على ذلك قدير والمعنى بالاصطلاح ان يجمع رب الارباب دواعي جمع من ارباب الالباب لما يحتاجون اليه من تعريف الامور الغائبة التي لا يمكن الاشارة اليها على وضع الفاظ وعبارات تدل عليها وربما يبعث الله داعية شخص واحد من العقلاء على ذلك فيتولاه وحده ويعرف للآخرين بتكرار اللفظ عليهم مرة بعد اخرى وثانية بعد اولى حتى يتم الاصطلاح ويتقرر ذلك في نفوسهم كما يفعل الابوان بالولد الرضيع حد والقدة بالقدة هذا آخر ما اردنا تقريره وتحريره من مراتب الحروف والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب والحمد لله كما هو اهله

والصلوة والسلم على من طاب فرعه

واصله محمد وآله المصطفين

الاخيار ولا حول ولا قوة الا بالله

العلي العظيم وحسبنا

الله ونعم الوكيل تم

رسالة في القوى الجسمانية للشيخ الرئيس ابو علي سينا قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

نقول ان القوى الفعالة في الاجسام بذاتها ينتهي بها القسمة الى اربعة اقسام وذلك لانها ينقسم القسمة الاولى الى قوة يفعل فعلها في جسم بقصد واختيار وقوة تفعل فعلها بالجسم لا بقصد واختيار ينقسم قسمة ذاتية اولية الى قسمين فانها اما ان يكون متكثرة القصد والاختيار فعله في الجسم حينئذ متكثر الجهة والماخذ مختلف اما بحسب تخالف العدم والملكة كالتحريك والتسكين اما بحسب تخالف الاضداد كالتحريك من اسفل الى فوق والتحريك من فوق الى اسفل واما ان يكون وحدانية القصد والاختيار فيتبع ذلك ان يكون فعلها وحداني الجهة والماخذ والقوة التي تفعل فعلها بالذات وعلى سبيل التسخير من غير معرفة وارادة فهي ايضا ينقسم قسمين اما ان يكون وحدانية جهة الفعل كالقوة الفاعلة لحركة النار الى فوق او يكون متكثرة الفعل كالقوة الفاعلة لامتداد اعضاء الحيوان واجزاء النبات في الجهات المختلفة والمحركة للغذاء المتشابهة فيه اطراف متقابلة فجملة ذلك اربع وكل واحدة من هذه القوى جنس يعم انواعا كثيرة ولكن لكل واحد منها في طبقة اسم يخصه فالقوة الفاعلة بالتسخير فعلا احدي الجهة مخصوصة باسم الطبيعة والقوة الفاعلة بالتسخير فعلا متكثر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتية والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار المختلف الموجب لاختلاف ما يقع عنها من الفعل مخصوصة باسم النفس الملكية وقد وجدنا هذه القوى الثلثة يشترك في اسم النفس ولكن الثلثة لا يعمها حد واحد للنفس البتة ولا بجهة من الجهات وان تعسف متعسف في التماس الحيلة لذلك لم يمكنه ذلك واذا اعسر مصادقتها يكون قد وقع في استعمالها اسم مشترك على انه متواطي ولا يشعر وذلك لانا ان اعطينا الثلثة اسم النفس لانها تفعل فعلا ما فقط لزم من ذلك ان يكون كل قوة نفسا وان يكون القوة والنفس اسمين

مترادفين وهذا غير ما عليه تواطي اصحاب الصناعة بل واصحاب اللغة وان اعطينا اسم النفس في القوة الفاعلة بالقصد وقع حدها على النفس الحيوانية والملكية وانقلبت عنه النفس النباتية وانقلبت النفس الملكية فان رددناه على هذه المعاني شرطا ازداد مفهوما تخصصا فلم يعم اثنين من القوى بل انفرد بواحد فيجب ان يكون هذا معتقدا معلوما ومتصورا انه ان استعمل لفظة النفس على معنى يعم النفس الحيوانية والنباتية فالنفس مقول عليه وعلى النفس الملكية باشتراك الاسم وان استعملت على معنى يعم النفس الحيوانية والملكية فالنفس مقول عليه وعلى النفس النباتية باشتراك الاسم ولا يغتر الانسان بما يجده من اختلاف حركات الافلاك في عروضها واطوالها حتى يظن انها افعال متكثرة من شيء واحد كلا بل لكل واحد من تلك الافاعيل في نفسها وحدانية لا يتغير ولكل واحد منها موضوع آخر او بعضها بالذات وبعض بالعرض ثم لما كانت القوى انما بافاعيلها وكانت الافاعيل الظاهرة للنفس اما في اجسامها واما باجسامها لم يكن بد من قوع الاجسام بحدود ها وللشيء الواحد يقال له صورة ويقال له قوة ويقال له كمال بالاضافة الى معان مختلفة فيقال له قوة بالقياس الى الفعل الصادر عنها والانفعال المقترن المتقرر به ويقال له صورة بالقياس الى المادة لصيرورة به قائمة بالفعل ذاتا بسيطة ويقال له كمال بالقياس الى النوع والجنس لصيرورة الجنس به قائمة بالفعل نوعا مركبا وفرق بين المادة وبين الجسم وفرق ايضا بين البسيط والمركب فالنفس قوة بالقياس الى فعلها وصورة بالقياس الى المادة الممتزجة ان كانت نفسا منطبعة في المادة وكمال بالقياس الى النوع الحيواني او الانساني ودلالة الكمال على المفهوم الخاص بالكمال اتم من دلالة اللفظين الآخرين على مفهومها وايضا مفهوم الكمال اعم من مفهوم الصورة اما انه اتم فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الشيء وهو النوع لا الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فان طبيعة الانسان اولى من هذا الامرين

من مادة الانسان فان مادة الانسان هو بالقوة انسان وجزء من طبيعة
الانسان والانسان هو بالفعل انسان فالنسبة الى الانسان اتم دلالة
على النسبة الى مادة الانسان على ان الدلالة على المادة مضمونة في الدلالة
على الانسان من غير عكس ولكن كمال هناك الدلالة على انه صورة للمادة كما انه
كمال للنوع واما انه اعم فلان من الكمالات ما ليست كمالات بحسب الصورة
للمادة فان الربان كمال للسفينة التي به تصير السفينة بالفعل سفينة
فانه يشبه ان لا يكون السفينة تامة النوع او يحضر جميع الاسباب التي
لها يتم فعلها وايضا الملك كمال المدينة وعلى ذلك الشرط له الا انا انما
نعني ما اجتمع على الهيئة الصالحة للغرض الواقع في الشركة بوجود جميع
اجزائها اولها الملك قال حتى كل اجتماع في المساكن مدينة فباشتراك
الاسم كما انا نسمي اليد والراس ما كان بحيث يصدر عنه فعله الخاص
به ويؤدي الى الغرض الذي لاجله واما المقطوع منه والشلاء فانهما
نسميهما يدا لاشتراك الاسم وكذلك الميت نسميه انسانا باشتراك الاسم
فيتبين اذن ان المفهوم من الكمال وهو الشيء الذي لوجوده يتم طبيعة
جنس نوعا اعم من مفهوم الصورة وهو ايضا اتم من مفهوم القوة الفعالة
في ذلك الجسم فانه ليس كلما يكمل به نوع ما وهذا شانه بل ربما كان كمالا
انفعاليا او غير فاعل مثل صقالة الجرم القمر ومثل القوى التي في الحيوان
مما يدرك ولا يحرك شيئا اما اتم من المفهوم عن القوة فامر لاشك فيه
فنقول الآن انه يجب ان يوخذ البدن في حد النفس ان يجعل الشيء الماخوذ
في حدها كالجنس كالا انه يجب ان يوخذ البدن في حد النفس فلان هذا
الجوهر الذي يصح عليه اسم النفس وان كان يجوز فيه او في نوع منه ان يبرا
عن البدن ويفارقه فيكون حينئذ المواصلة التي بينه وبين البدن
منقطعة زائلة والشيء الغير الذاتي لا يوخذ في حد الشيء فانا لسنا نسميه
نفسا ويدل به على جوهره مطلقا بل نسميه نفسا نحن ناخذ جوهره مع
نسبة ما وقد يكون للشيء في نفسه وجوهره اسم يخصه وله اسم آخر من

جهة جوهره ولكن لجوهره من جهة القياس الى شيء عرض له القياس اليه مثل الراس واليد
والجناح والسكان فاذا اردنا ان يعطيها حدودها من جهة الاسم الذي لها
مما هي مضافة اخذنا تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وان لم يكن
ذاتية في جوهرها او كانت دائمة لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود وان
كان جوهر كل واحد منها في ذاته يجوز ان ينفصل عنه تلك العلاقة ويكون
حده الذي يخصه شيئا آخر والنفس فانما نسميها نفسا من جهة وجودها
فعالة في جسم من الاجسام فعلا من الافاعيل فاما بحسب جوهره الذي يخصه
والذي يفارق به فلا نسميه نفسا الا باشتراك الاسم والمجاز والاشبه ان
يكون اسمه الخاص حينئذ العقل لا النفس ولهذا اسمه الاوائل ما كان من
المبادي الغير الجسمانية محركا للفلك مما على انه محاول التحريك بذاته كالعلة
الفاعلية نفسا وسموا المحركات المباينة للحركة وانما يحرك كالمعشوق في
العلة التمامية عقلا وجمعوا عدة الحركات المفارقة جملة وسموه باسم عقل
الكل وعدة الحركات الواصلة المحاولة للتحريك جملة وسموها نفس الكل
كان الكل هي السموات واما الاربعة الاسطقسات وما فيها فهي جزء من الكل
لا يعتد به لقلته فلذلك كانوا يقولون ان الكل حي كحي واحد وله نفس عاقلة
ولنفسه العاقلية شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون الى القلب
التافه المائت من الكل حتى يمنعوا لاجله من اطلاق القول بان الكل حي
حتى فصلي في ابداننا من المائت ما نسبت الى ابداننا معتد به ومع ذلك فقد
يطلق القول بان كل البدن حي ولكنهم كما خصوا باسم النفس في الكل ما كان
مزاولا للتحريك لا متبريا عنه اصلا وباسم العقل ما كان متبريا للذات
عن الحركة والعلاقة مع الموضوع اصلا فلذلك يجب ان يقال في الانفس الجزئية
ان اسم النفس يقع عليها باعتبار نسبة لها الى الجسم واذا كان هذا هكذا فيجب
ان يوخذ البدن في حد النفس ويجب ان يوضع الجنس الكمال دون الصورة والقوة
وذلك لانه ليس كل ما هو نفس فهو صورة للبدن فان النفس الناطقة
من حالها انه لها ليس بان ينطبع في مادة البدن فاذا قيل لها صورة فذلك

ما هو مضاف مثل الصديق
والمتمكن والمنفعل وغير ذلك
وقد لا يكون لا اسم له من جهته

باشتراك الاسم وايضا فان النفس يقال لها وهي نفس في بدن قوة بالقياس الى التحريك بمعنى القوة الفاعلية وبالقياس الى الادراك كانت لا بهذا المعنى بل بمعنى القوة الانفعالية فيكون وقوع الاسم عليها من جهتين بالاشتراك وان اقتصر على كونها قوة باحد المعنيين كان ما وضع جنسا لها مقولا عليها من جهة واحدة من جهات وجودها وهي نفس في البدن قد تبين في طوبيقا ان الجنس يجب ان يحمل مطلقا على الشيء من كل جهاته لا من جهة واحدة وخصوصا على راى من راى ان النفس ليست ذاتها واحدة بل اثنا فيكون القوة المدركة عنده نفسا وليست قوة بمعنى الفاعلية والمحركة نفسا وليست قوة بمعنى المنفعلة فيجب اذن ان يضع الكمال كالجنس للنفس ونقول انه كمال الجسم وقد يكون مبدا وقد يكون وبعدا المبدا فان التحريك والاحساس ايضا كما للنوع الحيواني واما النفس فهو مبدا لهذا فلذلك نقول ان النفس كمال اول الجسم ولان الكمالات الاولية للاجسام الطبيعية تختلف بحسب الاجسام الطبيعية ثم النفس التي نحن في تحديدها وهي الارضية هي كمال النوع من الاجسام الطبيعية متبين بما يصدر عنه من الفعل الذي صدوره عنه بالات فيه فيكون النفس كمالا اولا لجسم طبيعي آلي او الجسم ذي حيوة من شانه ان يحيى بالنمو ويبقى بالغذاء وربما يحيى باحساس وتحريك هما في قوته فهذا هو حد النفس والله اعلم والحمد لواهب العقل بلا نهاية والصلوة الدايم على
محمد منبع الحكمة والتزعيم
واله اجمعين

تم

رسالة بعض الافاضل الى علماء مدينة السلام في مقولات الشيخ الرئيس

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بمدينة السلام مد الله في اعماركم وزاد في الخيرات لديكم وافاض من حكمه عليكم ورزقنا مجاورتكم وعصمنا واياكم من الخطاء والخطل انه واهب العقل ومفيض العدل وله الحمد والسلام على رسوله واله الطيبين الطاهرين **وبعد** ان رجلا من اهل بخارا احب الفلسفة وجهد فيها بقدر ما اوتي من المقدور ولما عرضت له السفرة الى هذه البلاد لقي قوما ممن اخذوا عنكم فكانوا يحلونه محل اهل العلم وكان يسمع منهم اصولا مشاكله لما اخذها من معلميه والكتب التي استفرغ في تدبرها جهده والنتايج التي نتجت لفكره حتى بلغ مدينة همدان فصادف به شيخا عزيز المجالس وافر العلوم متيقنا في العلوم الحكمية والشريعة السمعية فاستانس واستطاب مجاورته الا انه لما استكشف مذاهبه صادفها غريبة عجيبة مباينة لما فهم عن الاقدمين اما المنطق فمنطق آخر واما الطبيعيات فطبيعيات آخر واما الالهيات فنمط مناسب لكلام الصوفيه عجيب وراى لرايض في الهندسة رقما آخر ويتعجب من شيء لا يزال الصير عليه عند كل مخالفة يعرض ويقول ان هذا بديهية وان هذا الجماع وان هذا ماخوذ من افواهكم معشر الحكماء بمدينة السلام ومن افواه سلف منكم قد انقرض بارك الله في اعماركم واذا تكلم تكلم بنوع آخر من المقاييس يراها منتجة لمطلوباتها وهي غير منتجة لها بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل واذا احللت له مقاييسه واثبت عقمها وانها غير مطلوبة لم ينجع فيه بل رام اصطلاحها بما هو ابعد من الاول وقد انفذت اليكم متعنا الله بكم نسخة مقالة في نقض مذهب يقفون عليه ومقالة في ابانة بعده عن الحق ثم كتبت بعد ذلك مذاهبه في مسايل اجرتني لما اورد فيها قياسات له اولى بل نفس المذهب واسالكم ان تصرحوا عن الحق فان المذاهب كلها اما حقة واما باطلة لها قوة واما من جنس الغفلة والقصور فاسالكم ان تدلوا على مذهبي ومذهبه في تلك المسايل انه من اي القسم الثلثه

الحاج براوردن كر

واعلموا انكم اطال الله بقاكم وحرس قصدكم اذا تصفحتم كلام الرجل المتم من محله
محل النقص والمقابله واستحقه ثم من يتعرض لذلك وتضيع وقته به لكن
لكل انسان عذر فيما يفعله لا يقف عليه غيره والله اسال ان يجزل حظكم و
يطيل مدتكم حكاية المسئلة التي كتب هذا الشيخ مقالة فيها عند هذا
الشيخ ادام الله توفيقه ان في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض
التي يتقوم بها شخص زيد وهي مع هذه العوارض غيرها مع ذلك العارض وغير
متغيرة بنفسها واذا مات زيد فقد فارقها الاعراض الخاصة بزيد فقط واما
عين تلك الانسانية فهي باقية وانما يفسد منها مقارنتها لتلك الاعراض فقط
وانه ليس في زيد انسانية تقارن اعراضه غير الانسانية التي في عمرو المقارنة
لاعراضه وان كان من حيث هو يقارن هذا غيره من حيث هو يقارن ذلك
وذاته الموضوع للامرين شيء آخر ثالث ولا آخر بل انسانية واحدة بعينها
مقارنة لاعراض كل واحد منهما ولا هذا فقط بل هي بعينها التي يقارن المواد
وهي بعينها التي يفصل فيتجرد يرتسم في العقل وهي بعينها التي في عقل كل واحد
منا وفي العقل الاول فانها ذات واحدة هي بعينها باقتران اعراض بصير انسانا
عمرو وباعتبار حصولها معقولة صورة في العقل وهذا كله معا في زمان واحد
قال وليس المعقول كالمثال للموجود في الاعيان منها بل هو هو بعينه بل قال
ان الصورة المنطبعة في المرآة الانطباع الشبحي هي بعينها الصورة التي
في وجه زيد لا آخر مثلها وخيالها هي شيء في نفسها آخر قال ووجود الانواع
والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذات واحدة مقارنة هي بعينها الكل واحد
من الكثرة فتارة يقول ان الانسان مثلا هو النوع الذي يذكره وتارة يذم
فيجعله الانسانية بلا انسان والذي يدعو هذا الرجل الى هذا الاعتقاد
ما يسمعه من القوم انهم يقولون ان الاشخاص قد تشترك وتتباين وانها
تشترك وتتباين وانها تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد فيتعذر
عليه تحصيل غيرهم في استعمال اللفظة الواحدة في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم
يرون ان الحقيقة الواحدة ذاتا واحدة في الوجود ويظن ان معنى قولهم

الانواع والاجناس موجودة في الاعيان من حيث هي طبايع لا من حيث هي انواع
واجناس كما لا يخفى على احد من ان الغرض في هذا ان حقيقة الانسان او الانسانية
من حيث هي انسان وانسانية موجوده في الاعيان لا من حيث هو واحد مشترك
فيه الكلي لا من حيث هو طبيعة وقد فرض العموم لاحقا لها بل نقول ان المناقشة
في هذا الباب على جهة اخرى وذلك لان هذه الطبيعة وقد اشترك فيها
موجودة طبيعة هي بعينها مشترك فيها ولكن لا يعنون ان الذي لا يصح وجوده
في الاعيان هي الانواع والاجناس المنطقية التي هي صور في النفس منتزعة عن
الكثرة كانه ليس الغرض في الابطال هو ابطال وجود طبيعة مشتركة فيها في
الاعيان كان هذا امر كان يخفى على احد من الناس ان الموجود في النفس وهو
المنطقي ليس موجودا في الاعيان ثم نقول كرة اخرى ان الموجود في النفس والموجود
في الاعيان ذات واحدة هي بعينها لا آخر مماثل موجود في الاعيان وفي
النفس فاذا انبه على هذا قال انما ليست الانسانية المعقولة مثالا موجودة
في الاعيان الخارجة من حيث هي في النفس فيحصل كانه يقول انما البحث والنظر
عن الانسانية النوعية هل هي موجوده في الاعيان الخارجية هو على معنى انها
من حيث في النفس فهل هي باعتبار ذلك موجود اخارجا عن النفس فيكون هذا
كان هو المشكل حتى احتج ان يبطل بما قيل في كتب ما بعد الطبيعة وبما قد
يقال في شروح المنطق احيانا سبحان الله هل يبلغ من عقل انسان ان يظن
ان هذا موضع خلاف بين الرواقيين والمشائين حتى يظن الرواقيون
بزعمه ان الانسانية من حيث هي في العقل هي بعضها خارج العقل فيحتاج
ان يتكلف المشاؤن بعض ذلك وانا ابيه وهذا مذهب الرجل ويرى ان هذا
ماخوذ منكم ومذهبكم ببديهة واجماع والذي لبيد واقول له ان الانسانية
الموجودة كثيرة وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية الموجودة لا كثرة
يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد
هي غير ذات الانسانية لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص
زيد وانسانية قارنت خواص عمرو وليست في الموجودات واحدة الانسانية

جامعة وكذلك الحيوانية التي يقارن فصل الانسان عن الحيوانية التي يقارن
فصل الفرس لا غيرية باعتبار المقارنة هي تكون حيوانية واحدة يضاف الى
فصل الفرس ويضاف الى فصل الانسان على ما يراه هذا الشيخ من ان حيوانية
واحدة يقارن المتقابلات من الفصول بل اقول ان حيوانية كل واحد منهما
ذات اخرى في الوجود واقول ان معنى كون الحيوانات الموجودة واحدة هو
كونها واحد بالحد ان الحد المتقرر في النفس الانسانية والحيوانية مطابق
لكل واحد منهما الى نسبة الى كل واحد منهما واحدة فاذا اناقشني انه كيف
صار هذا الحد والواحد مطابقا لها وانه كيف اشرع من الكثرة حدا واحدا
قلت له هذان مسئلتان اما الاولى منهما فلانه تصدق حمل الحد على كل واحد
منهما واما الثاني فيجوز ان يكون معنى الحد حدث من شخص واحد لما ارتسم
في الخيال فقشرت القوة النطقية لواحقها العارضة فاخذ صورة معقولة
ثم اي شخص عرضها على العقل مقشرا عنه ذلك التقشير لم يفد صورة معقولة
اخرى وكان حال كل شخص كحال الاخر الا ان المستفاد منه ما يتفق ان يسبق
تصوره الى الخيال والذهن فما كان كذا قيل ان حدودها واحدة وما كان
مثل صورة شخص فرس اذا عرضت على الذهن بعد ارتسام ماهية الانسانية
في النفس ثم تقشر عنها العوارض فيحدث ماهية مستفادة غير التي استفيدت
اولا فما كان كذلك يقال انه ثان ويغاير في الحد ويجوز ان يكون على ما
يشتهيه وهو انه لا يحصل هذه الصورة المعقولة الا عن كثرت لما عرضت
على الذهن ولكن لا على ما يقع عندك انه يجد في تلك الكثرة انسانية
واحدة بالعدد اذا قشرت عن العوارض بقيت واحدة هي الحد المعقول بل بنحو
آخر وهو ان العقل يصادق في كل شخص انسانية اخرى فاذا ازال العوارض
ان امتنعت ان يبقى كثيرة في العقل بل يعدم تلك الكثرة ويرتسم معنى الانسان
واحدة على ما يظنه ان الثلاثة يتحد شيئا واحدا تارة او انه في نفس صورة
واحدة ذات اضافات بل بعينه صورتها مع ازالة العوارض فان كل واحد
منها ان كانت تكون ذاتها موجودة بما يقارنها فاذا ابطل الا انه بقي والحد مع

على ان ههنا نظرا آخر وهو انه عسى لا يسلم له ان العقل يعقل الشخص من حيث تشخص
بل صورة الاشخاص بقيت في الخيال ثم يحدث في النفس صورة المعنى على نحو احتج
ان يبين لم يكن بد من الاطناب في القول وان سلم ان العقل يعقل الاشخاص
تشخصا تشخصا فيفعل في كل واحد منها انسانية اذا ازيلت خاصيتها لم هي
بعينها في العقل اعني انسانية كانت في خيال زيد واخرى كانت في خيال عمرو
فازيل عن كل واحد منها المقارنة التي له مع الخواص والنسبة الموضعين
فلا يبقى عينها مرتسمة في النفس ولا ايضا يصير هو عين الاخرى بل يبطلان
وليس اذا ابطلا فقد بطل صورة الانسانية عن العقل فان ذلك حدة
ويكفيه شخص واحد في الافادة وان احتج الى الاشخاص فيجوز ان يكون مع بطلان
انسانية واحدة منها عند التقشير يرتسم في النفس حد الانسانية ليس هو
عن الانسانية المعقولة كانت في شخص عمرو نعم واقول ان يكون معنى الانسان
والحيوانية واحدا اعتبارا آخر وهو ان هذا المعقول لولا كثرة الموضوعات
في الوجود او الفصول استحال ان يكون مقسوما الى الكثرة في الوجود بل الحالات
كثرة الموضوعات والفصول حتى كانه لم يكن كثرة البتة لم يكن لهذه الصورة
المعقولة وجود او كان الموجود منه عينا واحدة وليس كذا حال تشخص الانسان
وشخص فانه اذا توهمنا انه لم يكن كثرة موضوعات فالمعقول منهما اما
ان لا يكون له نسبة الى موجود او يكون نسبة الى موجودين لا محالة اذا
لم يصر لصورته المعقولة نسبة الى الكثرة في الوجود لاتفاق كثرة الموضوعات
فقط بل لاستحاله ان يكون لها نسبة الى عين واحدة واقول ايضا الاشخاص
المتكثرة التي يقال ان لها حدا واحدا ونعني بالحد ما عرف ليس معناه انه
ليس لها في هذا العالم الا حد واحد في الوجود فقط بل في كل نفس لها
حدا آخر بالعدد ومعنى قولنا ان له حدا واحدا اي بحسب انسان واحد بصورة
واحدة لها كلها اي صورة منها فرضته سابقة الى ان يتجرد عن العوارض
ويحصل ماهية ينطبع في ذات النفس كان المنطبع منها هذا بعينه وهذه
النسبة موجودة لكل واحد من الاشخاص واذا اخذنا نسبتها الى النفس شتى

ان م

فان صورة واحدة في النفس هي
في هذه النفس حد واحد

كان لها فى كل نفس حدّ آخر فهذه صورة المسئلة التى جرت بين هذا الشيخ
فى اثبات مذهب نفسه مقالة انفذت الى مدينة السلام فى يوم الجمعة
والحمد لواهب الفضل
والعقل بلا نهاية
وهو الموهب
تم

خطبة للشيخ الرئيس

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم ليس لك شريك فاردعو ولا وزير فارسو اطعنك بمنك فلك المنة
على وعصيتك بجهلى فلك الحجة على وانى مقر بتحريم هذه الخمر وشاهد بنكالها
يوم الآخرة مع تفاوت درجات الشاربين وان كنت قد جعلتها مثلا لما وعدت
به المتقين المتبع محمد السيد النبى الامى غير ان قضائك قادر على وحكمك
ما قدّر والاخلاق البشرية حادثة برام نفسى الامارة على تحصيل الاستر ذال
ذلك لامرين احدهما على سبيل التداوى فى الابدان الوخيمة مصادات الاهوية
الوبية لبعد نيّر الاعظم عن الفلك المستقيم وما نظهر فيها من تفاعل الكيفيات
والثانى لاداء الشهادة وظهور الحجة التى نطق بها كتابك الكريم ومنافع
للناس ولفظه الجمع دالة على احتمالات اجلها ما اسمدّت به البدن الانسانى
صحة وما كان اثم ذلك فهو لى بالاستعمال لقوله عليه السلام من صح طبيعة
فقد صح شريعة فان استغرقت فى الاستعمال شغلنى السكر عن الشكر والنهوض
بما اوجب على من واجبات العبادات فالصفح بك احل والعفو والرحمة
هما وصفان وصفت بها نفسك فاعف عنى عند اقتدارك وتجاوز عن الاوزار
والتوبة ولانى غير مستهتك بمحارمك ولا متحجم لمناهيك فاحشرنى اللهم
فى زمرة المتقين بعيدا من النار المختطفة برحمتك يا عزيز ويا متعال
يا ارحم الراحمين

رسالة في كيفية معية الواجب الحق بالموجودات الممكنة وبيان مذهب المحققين من الصوفية

بسم الله الرحمن الرحيم

احمدك يا من تجليت بذاتك في كل شيء وظهرت بنورك في كل ظل وفيء فانت مع الاشياء بلا مقارنة واتصال وتنازعنها من غير مباعدة وانفصال واصلي على من ارسلته هاديا الى اسرارك وخصصته بكشف الحجب والاستار عن انوارك وعلى آله خزائن الاسرار ومعادن الانوار وبعد فاني مجيب لما امرني به بعض من يحق علي في شريعة الوداد اجابته ويلزمني في طريقة المحبة والاتحاد متابعته ما عفتم ان ابين له كيفية سريان نور وجود الحق في الموجودات وسر معيته واحاطته بالممكنات على حسب ما يهتدي اليه العقول وبقدر ما يمكن للبصائر اليه الوصول لا ما هو باطن السر ومكنونه وحقيقة الامر ومخزونه فان كنه اسرار الجليل ارفع من ان تصل اليه البصائر الكليلة بالدليل وانوار سرادقات الحضرة اسطع من ان يحوم حولها خفافيش العقول بالتسويل فاقول سائلا من الله العصمة والسداد والهداية الى طريقة الرشاد اعلم ان الواجب الحق هو المنفرد بالوجود الحقيقي وهو عينه وغيره من الممكنات موجودة بالانتساب اليه والارتباط به ارتباطا خاصا وانتسابا مخصوصا لا لعروض الوجود كما هو المشهور وتحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين الاولى ان الوجود قد يطلق ويراد به الكون في الاعيان ولا شك في كونه اعتباريا انتزاعيا وقد يطلق ويراد به ما هو مبدأ ومنشأ لانتزاع الكون في الاعيان ومصحح صدقه وحمله وهو بهذا المعنى عين الواجب فانه لو لم يكن في نفسه وبذاته مبدأ الانتزاع الوجود ومصداق صدقه لم يكن في حد ذاته من حيث هي موجودا فيحتاج الى جاعل يجعله موجودا بالضرورة لتوسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع واما كونه شيئا آخر وصيرورته امرا آخر بعد ما لم يكن في نفسه وحد ذاته كذلك فمحتاج الى جاعل وفاعل بالضرورة الثانية ان مناط الوجوب الذاتي ليس الا كون نفس ذات الواجب من حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود والموجودية فانا اذا فتشنا وتفحصنا عن امر يكون منشأ لعدم احتياج الواجب في الموجودية الى العلة والجاعل واستغنائه عنها لا نجد الا كون ذات الواجب

في حد ذاته وفي نفسه ومن حيث هو منشأ ومبدأ لانتزاع الموجود به عنه لا يستغني عن فاعل وجاعل يجعله موجودا ولا يحتاج فيه احد ثم انه اذا كان كون الشيء في حد ذاته بحيث يصح انتزاع الوجود عنه مناطا للوجوب ومستلزما لكونه واجبا بالذات لا يكون الممكن من حيث ذاته وفي حد نفسه ومن حيث هو مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقا لصدق الموجود بالضرورة والا لكان واجبا بالذات فكل ممكن ليس من حد ذاته وفي حد نفسه مبدأ لانتزاع الوجود اصلا بالضرورة فمناط الوجوب الذاتي كون حقيقة الواجب من حيث هي هي مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقا لصدق الوجود ومناط الامكان الذاتي ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك واذا عرفت هاتين المقدمتين اقول كل ممكن سواء سمي بالوجود او المهية لا يكون نفس ذاته من حيث هي بحيث يصح انتزاع الوجود والموجودية عنها والا لكان واجبا لما مر آنفا فهو حين الوجود اما ان لا يكتسب من الفاعل الموجد حيثية مصححة لانتزاع الوجود عنه او يكتسب تلك الحيثية منه فان لم يكتسب فقد بقي على ما كان عليه في نفسه من عدم صلاحية لانتزاع الوجود عنه فلم يصر موجودا ابدا بالضرورة هف وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثية فنقول هذه الحيثية ليست نفس ذاته من حيث هي والا لكان واجبا لما مر في المقدمة ولهذا صرح العلامة الدواني في حواشيه القديمة على التجريد بان مبدأ انتزاع الوجود في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فلا بد ان يكون غير نفس ذاته ولا يمكن ان يكون ذلك الغير امرا انتزاعيا والا لاحتاج الى مبدأ موجود مصحح لانتزاعه فان الامر الاعتباري لا يكون نفس امري الا اذا كان له مبدأ موجود في الخارج بل لا معنى لنفس امريته الا كونه ذا مبدأ موجود على ما صرحوا به وذلك المبدأ لا يكون نفس ذاته من حيث هي والا لكان الممكن بنفس ذاته مبدأ لانتزاع امر هو مصحح لانتزاع الموجودية وذلك مستلزم لكونه مبدأ انتزاع الوجود والموجودية بنفس ذاته فانها بنفسها مبدأ انتزاع لما هو مبدأ انتزاع الموجودية فيكون واجبا بالذات وايضا هو خلاف الفرض فيكون ذاته باعتبار آخر وحيثية اخرى وينقل الكلام اليها حتى يلزم التسلسل وهو

الوجود ومصداقا لصدق الوجود فانا نعلم بالضرورة ان الشيء اذا كان من حيث ذاته بحيث يصح انتزاع م

لان لا يكون الخبيئة المكتسبة المفروضة نفس امرى لعدم اشتمالها الى مبدأ موجود مصحح لانتزاعها ولابد فى كل اعتبارى نفس امرى من مبداء كذلك بالضرورة وان كان ذلك الغير اعنى الخبيئة المكتسبة من الفاعل امرا موجودا ممكنا لا يكون نفس ذاته من حيث هو مبدأ لانتزاع الوجود والامكان واجبا لما مر فيستقل الكلام اليه حتى يتسلسل ثم انا ننقل الكلام الى مجموع تلك الامور الغير المتناهية فنقول ليس ذلك المجموع لامكانه مبدأ لانتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هى هى فيحتاج الى امر آخر هف ولا يمكن ان يكون الخبيئة المكتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه الى الممكن والا لكانت حالة فى الممكن او محلا له وكلاهما ممتنع على ما بين فى موضعه فبقى ان يكون الخبيئة المكتسبة المصححة لانتزاع الوجود ارتباط الواجب به ارتباطا خاصا غير الحالية والمحلية بحيث يصح انتزاع الوجود عنه بذلك الارتباط الخاص اذ لا مجال لاحتمال آخر فيكون الممكنات موجودة بتلك الارتباط لا بعروض الوجود وهو ما اردناه ثم اعلم ان تلك الارتباط كما مر ليس بالحالية ولا بالمحلية بل هى نسبة خاصة وتعلق مخصوص بسببه المعروض الى العارض بوجه من الوجوه وليس هى بعينه كما توهم والحق ان حقيقة تلك النسبة والارتباط وكنه كيفيتها مجهول لا يعرف ونعم ما قال بعض المحققين كل ما قيل او يقال فى تقريب تلك النسبة فهو بعيد بوجه وتلك النسبة المخصوص هى بعينها معيته سبحانه وتعالى بالممكنات على ما يدل عليه قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم بل هى بعينها نسبة العلية والايجاد ولهذا قيل ان معية ذات الحق بالممكنات ليس الا مقومتها للمهيات ولا شك ان تلك المعية ليست من قبيل معية الجوهر بالجوهر او العرض بالعرض او الجوهر بالعرض بل ليست من قبيل معية موجود بموجود بل انما هو من معية الوجود بالمهية من حيث هى ومما ذكرناه ظهر ان للواجب نسبة خاصة وارتباطا مخصوصا بما سواه من معلولاته وتلك النسبة باعتبار نسبة الاسم والوجود وباعتبار نسبة العلم والايجاد وباعتبار نسبة المعية والقرب وليس بين تلك النسب الثلث تغاير بالذات بل بالاعتبار فما ذكره العلامة النيشابورى فى تفسيره من انه لا ذرة من ذرات العالم الا ونور

الانوار محيط بها قاهر عليها اقرب من وجودها اليها لا بمجرد العلم فقط ولا بمعنى الصنع والايجاد بل بضرب آخر لا يكشف عنه المقال غير الخيال فحل تأمل بل تلك الاحاطة والقرب والمعية بعينها نسبة العلم والايجاد فان الحق بالتحقيق بالتصديق انه لا يفتن نسبة الواجب الحق الى معلولاته اصلا كما قال العلامة الشيرازى فى شرح الاشراق ناقلا عن المصنف من انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات بل له اضافة واحدة هى المبدئية يصحح جميع الاضافات فافهم والاقرب فى تقريب تلك النسبة اعنى احاطته ومعيته بالموجودات ما قال بعضهم من ان من عرف معية الروح واحاطته بالبدن مع تجرده وتنزهه عن الدخول فيه والخروج عنه والاتصال به والانفصال عنه عرف نوعا ما كيفية احاطته تعالى ومعيته بالموجودات من غير حلول واتحاد ولا دخول واتصال ولا خروج وانفصال وان كان التفاوت فى ذلك كثيرا بل لا يتناهى ولهذا قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ونبه على هذا المعنى قال بعض المشايخ بالفارسية حق جان جهان است وجهان جمله بدن ٭ املاك لطايف وحواس است اين تن ٭ افلاك وعناصر ومواليد اعضا ٭ توحيد همين است ودگرها همه فن ٭ ولا يتوهم من ظاهر هذا الكلام ان الواجب الحق روح العالم ونفسه كما توهم بعض الناقصين تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان ذلك بحث على ما حقق فى موضعه ممتنع ممنوع بل ليس غرضه الا تقريب كيفية احاطته تعالى بالموجودات من بعض الوجوه الى الاذهان السليمة المستقيمة كما قال بعضهم فى رسالته فى تحقيق المكان والزمان ايضا بالفارسية ٭ وما كسوت حق تعالى درين مكان به طريق حلول ميگوييم حاشا وكلا بلكه بطريق كسوت روح با قالب ميگوييم كه روح بر همه ذرهاء قالب محيط است وهيچ ذره از ذرهاى قالب از روح خالى نيست وبا هر ذره بحقيقت موجود است با آنكه حلول بر او روا نيست زيرا كه حلول وانتقال از عوارض جسمانيات است وهيچ چيز از عوارض جسمانيات بر روح جايز نيست پس همچنانكه روح با همه ذرهاى قالب بحقيقت موجود است بى حلول در مكانى كه لايق لطافت روح است ذات مقدس رب العالمين با همه ذرهاء آفرينش بحقيقت موجود است بى حلول واتصال وانفصال ومما يدل على اتحاد

در مکانی که لاینی قدس ونزاهت وپاکی در نعت او باشد و قال الغزالی قدس سره
فی بعض مکتوباته روح هست ست نماست که کس را باو راه نشود وسلطان و قاهر
ومتصرف وی بود و قالب ازان بی خبر کل عالم را یا قیوم عالم چنین مثال است که قیوم
عالم هست نیست نماست که هیچ ذره از ذرات را قوام در وجود نیست بخود بل بقیوم
وی است وقیوم هر چیزی بضرورت باوی هم باشد وحقیقت وجودی را بود وز وجود
مقوم ازوی بر سبیل عاریت بود وهو معکم اینما کنتم این بود ولیکن کسی که معیت
ندانند الا معیت جسم تواند کرد ومعیت قیومست قسم رابع است بلکه معیت بحقیقت
اینست واین نیز هست نیست نماست کسانی که این معیت را نشناسند قیوم را
می جویند وبازنمی یابند کرد بادی که از روی زمین بر می خیزد وبصورت منارهٔ
مستطیل بر خویشتن می پیچد ومی جنبد نه جنبانست که با هر ذرهٔ ازان هواست
که محرک وی است لیکن هوا را نتوان دید وخاک را توان دید پس خاک در محرکیت
نیست هست نماست وهوا هست نیست نما خاک را در حرکت خود مسخری وبیچارگی نیست
در دست هوا وسلطنت همه هوا راست وسلطنت هوا ماسوا ونمایدی علی الحاطه
بکل شیء ومعیته به قوله تعالی وهو معکم اینما کنتم ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا
فثم وجه الله الا انه بکل شیء محیط واحاط بما لدیهم وهو الله فی السموات والارض
ونحن اقرب الیه من حبل الورید ونحن اقرب الیه منکم ولکن لا تبصرون هو الاول
والاخر والظاهر والباطن ولا نصرف هذه الآیات عن ظاهرها فنحملها علی
مجرد علمه تعالی بها او غیره کما هو شیمه الظاهریین فان الصرف عن الظواهر من غیر
داع الیه من عقل او نقل غیر جائز اصلا ولا ادعی هناک قطعا ولا مانع من الحمل علی
ظواهرها علی ما عرفناک فاعرف ثم اعلم ان الحق الحقیق بالتصدیق ان الممکنات
مع انها موجوده بالارتباط الخاص الذی بینها وبین الوجود الحقیقی الواحد علی
ما بینا فهی موجودات متعددة متکثرة فی الخارج ولها کثرة حقیقیة عینیة فالوجود
واحد والموجود متکثر متعدد کما یحکم به العقل والنقل لا انها امور اعتباریة
انتزاعیة کما هو ظاهر کلام الصوفیة من ان الممکنات اعتباریة محضة وانتزاعیة
صرفة وانها لیست موجودات عینیة بل هی امور اعتباریة والموجود کالوجود

معیت
جسم با جسم یا معیت عرض با عرض
یا معیت عرض با جسم وآن همه
در حق قیوم عالم محال باشد
این معیب ۳

الکثیرة فی ۳

واحد حقیقة فان نفی الممکنات رأسا والحکم بکونها اعتباریة محضة مخالف للضرورة
بل وجود الممکنات وکثرتها بدیهی اولی لا یقبل التشکیک اصلا ویجوز خلاف مثل هذا
الامر البدیهی الاولی الواضح یستلزم رفع احکام العقل مطلقا وهو کما تری یؤدی
الی السفسطة وقد صرح المحققون منهم بان العقل حاکم لا یعزل قال الغزالی قدس
سره علی ما نقله عنه صاحب فصل الخطاب واعلم انه لا یجوز ان یظهر فی طور الولایة
ما یقضی العقل باستحالته نعم یجوز ان یظهر فی طور الولایة ما یقصر العقل عنه
بمعنی انه لا یدرک بمجرد العقل ومن لم یفرق بین ما یحیله العقل وبین ما لا یناله
فهو احق من ان یخاطب فلیترک وجهله وقال عین القضاة فی الزبده واعلم
ان العقل میزان صحیح واحکامه صادقة یقینیة لا کذب فیها وهو عادل لا یتصور
منه جور انتهی هذا کلامه وهو صریح کما قاله الغزالی فی انه لا یجوز العدول عما
حکم به العقل الصحیح فکیف حکموا امثال هؤلاء الاعلام بما یقضی العقل باستحالته
ببدیهته بل برهانا ایضا فلعل المحققین منهم لا ینفون وجود الممکنات رأسا
قال بعض الاعلام قدس سره واما ما نقل عن الصوفیة من حصر الوجود فی الواحد
بادعائهم ان الامر کذلک فی الواقع والکثرة المحسوسة اعتبار محض لا اسم لها ولا
اثر فی نفس الامر واما بواسطة عدم اعتدادهم بوجود الممکنات لانها فی عرضة
الزوال ومعرض الاختلال واما نظرا الی ان للموجودات جهة وحدة لا ینافی الکثرة
المحسوسة ولا الاحکام الشرعیة المانوسة لا یهتدی الیها الا شرذمة من العرفاء
وواحد بعد واحد من الاذکیاء والاولی باطل والمناسح ما نقل عنهم من اهل العقل
لا یحکم بخلاف ذلک ومن اجلی البدیهیات ان الموجودات ذوات کثیرة وانکار
هذا مکابرة غیر مسموعة وایضا لو ارادوا ذلک لم یصرح اهل التحقیق منهم ببقاء
الاسم وعدم انحاء الکثیرة لکنهم صرحوا به والثانی ظاهر لا یسع به وورک
ذلک لا یحتاج الی ما حکموا به من المجاهدات والمکاشفات والثالث یستدعی
بسطا فی الکلام وتحقیقا لا یسعه المقام انتهی اقول وممن صرح بوجود الکثرة وعدم
انحائه بالکلیة الغزالی علی ما نقل عنه بعضهم حیث قال والمرتبة الرابعة فی
التوحید ان لا یری فی الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصدیقین وتسمیه الصوفیة

الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا الواحد لا يرى نفسه ايض في توحيده بمعنى انه
فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد
السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات
وان الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من يفرق في نظره والموحد لا
يفرق في نظره رؤية السماء والارض وساير الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء
الواحد واسرار علوم المكاشفات لا تسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك
ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع آخر
من المشاهدة والاعتبار واحد وهذا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه
وجسده واعضائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد ونقول انه انسان
واحد بالاضافة الى الانسانية وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة
اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق
والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة
في تفرقة فكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة فهو
باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه كثير بعضه اشد كثرة
من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه بالجملة على
كشف الكثير اذ يستفيد بهذا الكلام ترك الجحود والانكار بمقام لم تبلغه وتؤمن
به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه
وان لم يكن ما هذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق
سبحانه تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز
هذا كلامه وهو دال على وجود الممكنات وتحقق الكثرة وعدم اعتباره بالكلية
كما لا يخفى على المتامل فيه فتامل ثم نقل عنه قدس سره ايض مصنف فصل الخطاب
قدس سره ما هو اصرح من ذلك في هذا المعنى فانه قال ناقلا عنه بالفارسية
وصاحب درجه ششم با خود نبود وبخود نه بيند ونشنود ونگويد ولكن با او گويد
وازو شنود وا را بيند در هر چه بيند وجز خداى را عز وجل نه بيند وميگويد ما
ارى الا الله وليس في الوجود غير الله آن مرد گويد معبودى نيست جز خداى عز وجل

واين مرد گويد موجودى نيست جز خداى عز وجل وهمانا گويى اين محال و نامعقول است
چه آسمان وزمين وملئكه وكواكب وشياطين وغير آن همه موجود ند جواب
اين بشنويد انكه روز عيدى ملك بصحرا شود با غلامان خويش وهمه را اسب
وساختكى وتجمل دهد چنانكه خود دارد پس اگر كسى اين همه را بيند وگويد اين همه
توانگر ند ودر توانگرى برابر ند سخن وى داست نمايد در حق كسى كه از سر آن كار
خبر ندارد اما كسى كه از سر كار خبر دارد وداند كه اين ملك آن نعمت بعاريت
بايشان داده است وچون نماز عيد بكند باز خواهد ستد پس گويد توانگر نيست
الا ملك بحقيقت راست گفته باشد چه اضافت عاريت با مستعير مجاز است
وبحقيقت مستعير همان درويش است كه بود وتوانگرى با آن مال مستعار از معير
منقطع نشود اكنون بدانكه وجود همه چيزها عاريتست واز ذات چيزها نيست
بلكه از حق تعاليست ووجود حق تعم ذاتيست نه از جائى ديگر بلكه هست بحقيقت
وى است ديگر همه عاريت در حق كسى كه داند كه عاريتست پس انكه حقيقت كارها
بشناخت كل شيء هالك الا وجهه او را عيان گشت ازلا وابدا نه انكه وقتى مخصوص
چنين باشد بلكه همه چيزها در همه وقتها از آنجا كه ذات چيزهاست معدوم است
پس اينكه لا هو الا هو درست بود كه هو اشاره بموجود بود كه جز وى موجود نيست
بحقيقت هو جز در حق حق درست واشاره جز بوى راست نيست معنى لا هو الا
هو اينست اگر كسى فهم نكند معذور است كه اين بر اندازه هر فهمى نيست انتهى ولا
يخفى على اولى النهى انه لو كانت الممكنات اعتبارية محضة لما سلم انها موجودة
ولما صرح بان وجودها مستعير من الحق بل ينبغي ان نقول في جواب الاشكال نوجود
السماء والارض وغيرهما انها اعتبارية محضة وانتزاعية صرفة لا وجود لها
فلا اشكال فانه على هذا التقدير لا يحتاج الى التمثيل الذي ذكره ولا الى مثل
هذا التفصيل الصلا ثم انه نقل في فصل الخطاب عن بعض العرفا بالفارسية
ايض درجه دوم آنست كه خداى از نور ظهور حق سبحانه بر رو ديده اشكارا شود
وهمه اجزاء وجود در نظر بهود او در اشراق آن نور روى در نقاب توارى آرد
بر مثال توارى ذرها وهوا در اشراق نور آفتاب ذره را در نور آفتاب نتوان ديد

نه از انکه ذره نیست شد بلکه از انکه با ظهور آفتاب ذره را جز بواری روی نیست
اذا تجلى الله لشئ جميع وآن ملاشی و بواری نه از آن روی بود که بنده خدا شود
یا بدو پیوندد و منضم کردد تعالی الله سبحانه عن ذلك علوا كبيرا و نه از آن روی
که بنده بحقیقت نیست شود ما بودن دیکرست و با دیدن دیکر چون در آئینه نکری
آئینه را نه بینی از بهر انکه مستغرق دید جمال خودی و توان کفت که آئینه نیست
شد یا آئینه جمال شد یا جمال آئینه شد و این قدم را الفناء فی التوحید خوانند
ودلالة هذا الكلام على وجود الممكنات وعدم انحائها بالكلية اظهر من ان
يخفى على احد فظهر وتبين ان المحققين منهم لم يذهبوا الى ان الممكنات محض
الاعتبار وان الكثرة المحسوسة خيال صرف لا حقيقة لها اصلا كيف ووجود
الممكنات وكثرتها امر واضح جلى بحيث لا يقبل التشكيك اص وانكار هذا
مكابدة غير مسموعة كما مر ولا يجوز ان يظهر في الطور الذي وراء العقل عندهم
خلاف ما يحكم العقل الصحيح به ونقضه قطعا على ما نقلنا عنهم فتامل فان
قيل يلزم من كون الممكنات موجودة بالانتساب والارتباط بالوجود الحقيقي لوا[جب]
على ما قررت انحصار الموجود فيه ايض على ما قال بعض المحققين من المتصوفين
حيث قال واما المحدودون الواصلون الكاملون فهم متفقون على ان الوجود
الحقيقي الذي هو قيوم اي قائم بذاته مقيم لغيره يقتضي ظهور الممكنات منه
فالممكنات ظاهرة وموجودة من الوجود الحقيقي بدون قيامها بالوجود
الحقيقي في الاعيان بل انما قيامها به في التعقل والوهم والصور فحاصل كلامهم
ان الوجود الحقيقي الذي هو الموجود بالحقيقة له لازم في التعقل وهو المفهوم
الموجود الاثباتي بلا تغايرهما في الخارج بالذات يعني ان الوجود الحقيقي والموجود
الاثباتي متحدان في الخارج بلا خلاف بين العقلاء وكلما كان الملزوم واللازم
متحدين في الخارج فكل شئ يتحد باللازم في الخارج يصير متحدا بالملزوم فيه
لكن جميع الهويات الممكنة الموجودة يصير متحدة لمفهوم الموجود الاثباتي
في الخارج متغايرة له في الاعتبار والتعقل عند جميع العقلاء فلزم من ذلك ان
يصير جميع الموجودات بحيث كانها متحدة بالموجود الحقيقي ايض في الخارج متغايرة



له في الاعتبار والتعقل بل هذا الاتحاد يصير سببا لذلك الاتحاد فان قيل اتحاد
امر مع اللازم انما [...] الموجود الحقيقي والموجود الاثباتي قلت يكفي في اثبات تلك
المساواة ما مر سابقا الاشارة اليه من ان منشا انتزاع الوجود الانتزاعي الاثباتي
لا يتحقق في الممكنات الصرفة بل منشا انتزاع الوجود انما هو الوجود الحقيقي الذي
هو موجود باعتبار ذاته فانتزاع مفهوم الموجود الاثباتي في جميع الشئون والهويات
انما هو من الوجود الحقيقي الذي هو ظاهر في تلك الشئون التي هي مظاهره فمجموع الموجودات
من حيث المجموع شخص واحد هو انسان كبير ولم ظاهر هو عالم المحسوسات والملك و
الشهادة ولم باطن هو عالم الروح ولهذا الباطن باطن هو عالم النفوس المجردة
ولهذا الباطن باطن عالم العقول ولهذا الباطن باطن بذاته المطلق للعدد
قلت اتحاد جميع الهويات الممكنة في اللازم اعني الوجود الاثباتي انما يستلزم
اتحادها مع الملزوم وهو الوجود الحقيقي لو كان الوجود الحقيقي والموجود الاثباتي
متساويين فان اتحاد امر مع اللازم انما يستلزم اتحاده مع الملزوم لو كانا
متساويين كما سلمه ومساواة اللازم والملزوم فيما نحن فيه اعني الوجود الاثباتي
والموجود الحقيقي مم بل الوجود الاثباتي كما ينتزع من الوجود الحقيقي كذلك ينتزع
مما هو مرتبط بالوجود الحقيقي ايض اعني الممكنات الموجودة قوله يكفي في اثبات
تلك المساواة ما مر سابقا الاشارة اليه من ان منشا انتزاع الوجود الاثباتي
الانتزاعي لا يتحقق في الممكنات الصرفة بل منشا انتزاع الوجود انما هو الوجود
الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته قلت ما سلمنا ان مهيات الممكنات بذواتها
من حيث هي هي لا يكون منشا لانتزاع الوجود الاثباتي اما انها لا يكون منشا لانتزاع
الوجود الاثباتي اص فبط لانها من حيث انها مرتبط بالوجود الحقيقي يكون منشا
لانتزاعه قطعا ولا يلزم من عدم كونها منشا لانتزاع الوجود بمحض نفس ذاتها
ان لا يكون منشا لانتزاعه مطلقا كما لا يخفى فان قيل اذا كان منشا انتزاع الوجود
متعددة مختلفة يلزم انتزاع مفهوم واحد من حقائق مختلفة وقد منعت ذلك
على ما حققته في بعض الرسائل ولو قلت منشا انتزاع الوجود في الحقيقة هو الوجود
الحقيقي الواحد لزم ما ادعى هذا القائل لا محالة قلنا تحقيق الكلام في المقام ان

٢ يستلزم اتحاده مع الملزوم ذلك اللازم ان لو ثبت مساواة اللازم مع الملزوم فلابد في المطلب المذكور من اثبات المساواة بينهما

مفهوم الموجود الاثباتی المطلق معولا بالتشکیک کما هو المشهور ولا خصص مختلفة
بالکمال والنقص اکملها الحصة التی هی عین الوجود الحقیقی ولا یتصور اکمل منها ولو بینها فی
الخصص المتحدة مع الممکنات متنازلة فی مراتب الکمال اکملها ما هو متحد مع ما لیس
له فی الارتباط بالوجود الحقیقی واسطة اصلا ثم ما له واسطة واحدة فی ذلک ثم
یختلف باعتبار قلة الوسایط وکثرتها والحاصل ان للوجود المطلق الاثباتی
خصصا مختلفة بالکمال والنقص وکل واحد من الموجودات بالذات مبدا
انتزاع حصة خاصة لها مرتبة خاصة من الکمال والنقص فالوجود الحقیقی منشا
انتزاع حصة خاصة هی اکمل الخصص وما فی الموجودات من الممکنات منشا
لانتزاع سایر الخصص کل منها منشا لانتزاع حصة خاصة منه لها مرتبة خاصة
من الکمال بقدر قربه من الوجود الحقیقی وبعده والوجود المطلق الاثباتی
انما ینتزع من تلک الخصص المختلفة کما ینتزع المقول بالتشکیک کالنور المطلق
من افراده المختلفة بالشدة والضعف ولیس هذا مخالفا لما قررناه فی
الرسالة فان ما قررناه ان المفهوم الواحد المحصل لا یمکن ان ینتزع فی الامور
المتعددة الا اذا کانت تلک الامور متماثلة او مشتملة علی الامور المتماثلة او
یکون الاختلاف بینها بمحض الاختلاف فی انحاء الحصول کما فی المقول بالتشکیک
او یکون تلک الامور المتباینة منتسبة الی امر واحد او امور متشابهة والوجود
الاثباتی علی ما قررناه مقول بالتشکیک بل نقول ایضا تلک الامور التی ینتزع
منها الوجود الاثباتی منتسبة الی امر واحد وهو الوجود الحقیقی فلا منافات
اصلا والحاصل ان الممکنات المنتسبة المرتبطة الی الوجود الحقیقی انتسابا خاصا
وارتباطا مخصوصا یصیر باعتبار تلک الارتباط والانتساب مبدا لانتزاع
الوجود الانتسابی وان لم یکن باعتبار انفس ذواتها منشا ومبدا لانتزاعه
ولا یلزم من ذلک ان لا یکون موصوفة حقیقة بالوجود الاثباتی وان لا یکون
متحدا معه منتزعا عنه بالذات بل منشا انتزاع الوجود الاثباتی اعم من
الوجود الحقیقی ومما هو مرتبط به ارتباطا خاصا ولا محذور فی ذلک اصلا
فالاول واجب بالذات والثانی ممکن وکل منها متحد بالوجود الاثباتی بالحقیقة

لا بالمجاز فتامل تعرف حقیقة الکلام فی المرام ان شاء الله تعالی ثم اقول انک اذا
عرفت ان الممکنات کلها موجودة بالارتباط بالوجود الحقیقی علی الوجه الخاص
فقد عرفت ان للموجودات من حیث انها موجودة جهة وحدة وهی الوجود
الحقیقی الذی به یرتبط جمیع الموجودات من الممکنات ارتباطا خاصا
وانتسابا مخصوصا بحیث لا تستقل تلک الموجودات بانفسها ولا یکون امورا
مباینة لذات الوجود الحقیقی تباینا حقیقیا بل کانها نعت من نعوته ولیست هی
اشیاء بانفسها بل لعلها فی هویاتها تابعة للغیر فلا یمکن ان تشار الیها اشارة
عقلیة مستقلة بحیث یکون ممتازة فی تلک الاشارة عن الغیر مطلقا ویکون
مباینة له فیها بالکلیة ولهذا قیل الهواء المطلق هو الموجود الحقیقی لا غیر
فلا هو الا هو قال الغزالی قدس سره فی مشکاة الانوار ان الکل نوره بل هو الکل
بل لا هو به لغیره الا بالمجاز بل کما لا اله الا هو فلا هو الا هو لان هو عبارة عما الیه
الاشارة کیف ما کان ولا اشارة الا الیه بل کل ما اشرت الیه فهو بالحقیقة اشارة
الیه وان کنت لا تعرفه انت لغفلتک من حقیقة الحقایق التی ذکرناها ولا اشارة
الی نور الشمس بل الی الشمس وکل ما فی الوجود فنسبته الیه فی ظاهر المثال کنسبة النور
الی الشمس انتهی وبما ذکرنا لو تحققته یتبین لک سر ان العارف اذا امکن له
الالتفات الی مجرد الوجود الحقیقی بحیث عاد هو فی نظره عن الغیر لا یبقی فی
نظره موجود سواه ویحکم بنفی ما عداه بحسب هذا النظر لا مطلقا قال الغزالی
فی مشکاة الانوار علی ما نقل عنه والوجود انما ینقسم الی ما للشیء من ذاته والی
ما له من غیره وما له الوجود من غیره فوجوده لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبر
ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض وانما هو وجود من حیث نسبته الی غیره
وذلک لیس بوجود حقیقی کما عرفت فی مثال استعارة الثوب من الغنی والموجود الحق
هو الله تعالی کما ان النور الحق هو الله تعالی ومن هنا ترقی العارفون من حضیض المجاز الی
بقاع الحقیقة واستکملوا معارجهم فراوا بالمشاهدة العیانیة ان لیس فی الوجود
الا الله تعالی وان کل شیء هالک الا وجهه لا انه یصیر هالکا فی وقت من الاوقات
بل هو هالک ازلا وابدا لا یتصور الا کذلک فان کل شیء سواه اذا اعتبر

من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي سرى اليها الوجود من الاول الحق سبحانه ددى موجود الا فى ذاته لكن من الوجه الذى يلى موجده فيكون الوجود وجه الله تعالى فقط فلكل شئ وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله موجود فاذا لا موجود الا الله ووجهه فاذا كل شئ هالك الا وجهه ازلا وابدا هذا كلامه وهو صريح فى وجود الممكنات وخلاصة الامر انهم اذا قالوا ان الممكنات اعتبارية وليست بموجوده انما نافيه على عدميتها وانما هى مظاهر للوجود لا متصفه به ارادوا بالوجود الوجود الحقيقى اى ليست بموجوده بالوجود الحقيقى بل هى مظاهره لا الوجود الاثباتى كيف وقد صرح المحققون منهم بان الممكنات متصفه بالوجود الاثباتى الذى يسمونه بالوجود المستفاد والظلى والخيالى بل الوجود العام ايضا على ما يظهر لمن يتبع كلامهم وتأمل فيه قال بعض المحققين بعد ما قال ان الممكن محتاج وان يترتب الاثار عليه الى ضميمه وهو الوجود الحقيقى بالفارسية پوشيده نماند كه ممكن را عند اقترانه بهذه الضميمة وجود بمعنى كون وحصول كه واجب را الى اقتران آن ثابت است طارى ميشود بس وجود بمعنى كون وحصول عرض عام باشد نظر بجميع موجودات وازقبل مفهومات اعتباريه كه آنرا جز در عقل وجودى حقيقى نيكند بروجهى كه وجود صفت انسان شود بلكه مظهر وجود حقيقى ميكردند اراد بالوجود الوجود الحقيقى كما هو صريح كلامه لا الوجود الاثباتى الانتزاعى يدل على ما ذكره قبل ذلك بدان كه همه محققان متفق اند كه وجود حقيقى يكى است وهيچ را غير حق وجود حقيقى نيست و وجود غير را وجود مستفاد وظلى وخيالى ميگويند چنانكه در فصل عكس بيان آن خواهد بود در وجود حقيقى هيچ نوع كثرة وتعدد نيست ويك وجود است كه در موجودات ظاهر است بحسب تفاوت مظاهر وهرچه غير مينمايد خيال است وقد صرح فى فصل العكس بان الممكنات متصفه بالوجود الكونى [illegible] وان الوجود المستفاد فى الممكنات من فيض الوجود الحقيقى الالهى هذا واذا تحققت ما حققناه لك علمت ان الحق الحقيق بالتصديق ان الموجود الحقيقى المستقل فى الموجوديه واحد وان الممكنات

بنيت ممن قال الفارسيه حقايق ممكنات ازلا وابدا بر علامت خود اند واستفاده وجود [?]

موجوده بالانتساب اليه والارتباط به انتسابا خاصا وارتباطا مخصوصا يشبه نسبه العارض الى المعروض بوجه ونسبه الروح الى البدن بوجه وليست لها بالاستقلال فى الوجود بل هو بانها تابعه للوجود الحقيقى فى الاشارة العقلية وهى ليست بموصوفه بالوجود الحقيقى وانما هى موصوفه بالوجود الاثباتى الانتزاعى الذى هو ظل الوجود الحقيقى فلها وجود كونى ظلى لا انا المجاز ومن هذا ظهر لك سر معيته واحاطته الوجوديه بالموجودات على وجه يليق بساحته

وهو ما اردناه وامّا معيته واحاطته
العلمية والحكمية فهو اظهر من
ان يخفى فاعرف والحمد لله
على اتمامه عم

وفى قوله تعالى فخذ اربعة من الطير بناء على ما قيل ان الطيور هى الطاوس والديك والغراب والحمامه ايماء الى ان احياء النفس بالحيوة الابديه انما هى باماتة حب الشهوات والزخارف التى هى صفة الطاوس والصولة المشهورة بها الديك وخسة النفس لامل المتصف بها الغراب والترفع والمسارعة الى الهوى الموسوم بها الحمام بيضاوى سئل النورى قدس سره عن قوله تعالى اوفوا بعهدى اوف بعهدكم فقال اوفوا بعهدى فى دار محنتى على بساط خدمتى بحفظ حرمتى اوف بعهدكم فى دار نعمتى على بساط قربتى بسرور رؤيتى

كلام للفارابي في شرح الالفاظ

قال الحكيم الفارابي في شرح الالفاظ من قال الانسان مجرد ما عنى بان الحيوان
الناطق مجرد بل عنى افلاطون حيث قال ان سقراط سلك مسلك الالهيين حتى
انقلبت حقيقته فصار مجردا بلا اكل وشرب فاراد ان قطع العلايق صارت طبيعته
والاكل والشرب بخلاف طبيعة عادته ونقل السهروردي عن قدماء الاشراقيين
انهم قالوا في خلق الانسان عجائب فانه ينقلب انقلابات غريبة انه يكون
اولا قدرة نطفة وعلقة ومضغة ثم سيظهر فيصير طفلا او شابا او شيخا فاما ان
يتسفل فيصير حيوانا او نباتا وجمادا او يستعلي فينقلب ملكا مجردا ثم يرتقي الى ما لا
يكشف عنه المقال غير المقال وقال الامام الرازي في تفسير الكبير واما القسم
الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني وهذا قول
اكثر الالهيين من الفلاسفة وذهب اليه جمع من المسلمين مثل الراغب وابو حامد
الغزالي ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم
بالشيخ المفيد وهؤلاء فرقتان منهم من قال الانسان مجرد والبدن آلته ومنهم
من قال ان المجرد اذا تعلق بالبدن اتحد معه فصار النفس عين البدن والبدن
عين النفس فاذا فارقت بطل الاتحاد وفسد البدن وبقيت النفس وقال
المحقق الرومي قدس سره في المثنوي ٥ از جمادی مردم و نامی شدم ٥ از نما مردم
بحیوان سرزدم ٥ مردم از حیوانی و آدم شدم ٥ پس چه ترسم کی ز مردن کم
شدم ٥ پس بمیرم از بشر بار دگر ٥ تا برآرم از ملائک بر و سر ٥ بار دیگر از ملک
قربان شوم ٥ آنچه اندر وهم ناید آن شوم ٥ پس عدم گردم عدم چون ارغنون ٥
گویدم کانا الیه راجعون ٥ راجعون گفت و رجوع آن سان بود ٥ که گله واگردد
خانه رود ٥ چونکه گله باز گردد از ورود ٥ پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود ٥
پیش افتد آن بز لنگ پسین ٥ اضحک الرجعی وجوه العابسین ٥ ثالث نجرانی
نسان با مهاست ٥ پس نسان مادرون بحر لاست ٥ وظاهر ان هذه انقلابات
في انسان مادي والمجرد بعض مراتب تلك الانقلابات شرح هذا وتفصيله
باجمال ان النقطة الانسانية مثلا لها صورة حافظ التركيبها لا يظهر منها تغذية
ولا نمو ولا حس ولا حركة ارادية ثم اذا استقرت في مقرها مهلة خلعت تلك

الصورة ولبست صورة اخرى نباتية ظاهرة منها ما ظهر من الصورة الاولى

نقل من رسالة السيد النحرير
الامير صدر الملة والدين
محمد الشيرازي
قدس سره
م

رسالة النيروزية للشيخ الرئيس قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الرسالة النيروزية للشيخ الرئيس في الانباء عن الغرض المضمر في الحروف الهجائية فواتح عدة سور الفرقانية مقسومة على فصول ثلث الفصل الاول في ترتيب الموجودات والدلالة على خاصة كل مرتبة من مراتبها الفصل الثاني في الدلالة على كيفية دلالة الحروف عليها الفصل الثالث في الغرض وبالله التوفيق

الفصل الاول في الوجود فهو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وهو ذات لا يمكن ان يكون متكثرا او متغيرا او متحيزا او متقوما بسبب في ذاته او مباين لذاته ولا يمكن ان يكون وجود في مرتبة وجوده فضلا عن ان يكون فوقه ولا وجود غيره ليس هو المفيد اياه وقوامه فضلا عن ان يكون مستفيدا عن وجود غيره وجوده بل هو ذات هو الوجود المحض والجود المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحيوة المحضة من غير ان يدل لكل واحدة من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة بل المفهوم منها وعن الكل معنى وذات واحد ولا يمكن ان يكون في مادة او يخالطه ما بالقوة او يتاخر عنه شيء من اوصافه جلالية ذاتيا او فعليا واول ما ابدع عنه عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية عن القوة والاستعداد عقول ظاهرة وصور باهرة ليس في طبائعها ان تتغير او تتكثر او تتحيز كلها مشتاق الى الحق الاول والاقتداء به والاظهار لامره واقف من قربه والالتذاذ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة ثم العالم النفسي وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة المواد كل المفارقة بل هي ملابسة نوعا من الملابسة وموادها مواد ثابتة سماوية فلذلك هي افضل الصور المادية وهي مدبرات الاجرام الفلكية وبوساطتها العنصرية ولها في طبائعها نوع من التغير ونوع من التكثر ولا على الاطلاق وكلها عشاق للعالم العقلي ولكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباط لواحد من العقول البشرية فهو عامل على المثال الكلي المرتسم في ذات مبدئه المفارق مستفادا عن ذات الاول الحق

ثم عالم الطبيعة وهو يشتمل على قوى سارية في الاجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكنات الذاتية وترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير فهذه القوى كلها فعال وبعدها العالم الجسماني وهو ينقسم الى اثيري وعنصري وخاصية الاثيري استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلو الجوهر عن المضادة وخاصية العنصري التهيؤ للاشكال المختلفة والاحوال المغايرة وانقسام المادة بين الصورتين المتضادتين انهما كانت بالفعل كانت الاخرى بالقوة وليس وجود احدهما لها وجودا سرمديا بل وجود ادماسا ومبادية الفعالة فيه من القوى السماوية بتوسط الحركات ويتشوق كماله الاخير ابدا ما بالقوة ويكون ما هو اول فيه بالطبع آخرا في الشرف والفضل ولكل واحدة من القوى المذكورة واعتبار بالاضافة اي تاليه الكائن عنه ونسبة الثواني كلها الى الاول بحسب المشترك نسبة الابداع ثم اذا قام متوسطا بينه وبين الثوالث صار لم نسبة الامر واندرج فيه معه النفس ثم كان بعده نسبة الخلق والامور العنصرية بما هي كائنة فاسدة فنسبة التكوين والابداع يختص بالعقل والامر يفيض منه الى النفس والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويعم جميعها والتكوين يختص بالكائنة الفاسدة منها واذا كانت الموجودات بالقسمة الكلية اما روحانية واما جسمانية فالنسبة الكلية الى المبدأ الاول الحق اليهما انه الذي له الخلق والامر فالامر متعلق لكل ذي ادراك والخلق متعلق بكل ذي تسخير وهذا هو غرضنا في الفصل الاول الفصل الثاني من الضرورة انه اذا اريد الدلالة على هذه المعاني بما هو ذوات من الحروف ان يكون الاول منها في الترتيب القديم وهو ترتيب ابجد وهوز دالا على الاول وما يتلوه على ما يتلوه وان يكون الدال على هذه المعاني بما هو ذوات من الحروف متقدما على الدال عليها من جهة ما هي مضافة وان يكون المعنى الذي يرتسم من اضافة بين اثنين منها مدلولا عليه بالحرف الذي يرتسم من ضرب الحرفين الاولين احدهما في الاخر اعني ما يكون من ضرب عددي الحرفين احدهما في الاخر وان يكون ما يحصل من عدد الضربين مدلولا عليه بحرف في احد مستعملا

والحق

عند الحكماء

العدة

اول ما ابدع عنه عالم العقل

ثم العالم النفسي

ثم عالم الطبيعة

ثم عالم الجسماني

واما على التفصيل فتحصل العقل نسبة الابداع ...

نسبة

جميعها

فی هذه الدلالة مثل ی الذی هو من ضرب ب فی ه وما یصیر مدلولا الیه حرفین
مثل یه الذی هو من ضرب ج فی ه مطرحا لانه مشکک یوهم دلالة کل واحد
من ی و ه بنفسه ویقع هذا الاشتباه فی کل حرفین مجتمعین لکل واحد منهما
خاص دلالة فی حد نفسه وان یکون الحرف الدال علی مرتبة من جهة انها بوساطة
مرتبة قبلها هو ما یکون من جمع حرفی المرتبتین فاذا تقرر هذا فانه ینبغی ضرورة
ان یدل بالالف علی الباری وبالباء علی العقل وبالجیم علی النفس وبالدال علی
الطبیعة هذا اذا اخذت بما هی ذوات ثم بالهاء علی الباری وبالواو علی العقل
وبالزاء علی النفس والحاء علی الطبیعة اذا اخذت بما هی مضافة الی ما دونها
ویبقی الطاء للهیولی وعالمه ولیس له وجود بالاضافة الی شیء تحته وبعده سبعة
الاحاد ویکون الابداع وهو من اضافة العقل الی الاول والعقل ذات لا انضاف
بعده مدلولا علیه بالباء لانه من ضرب ه فی ب ولا یصح لاضافة الباری
الی العقل او العقل الی النفس عدد یدل علیه بحرف واحد لان ه فی د یه و
ه فی ج یج ویکون اللام وهو من اضافة الاول الی العقل مضافا ل وهو
من ضرب ه فی ه ویکون الخلق وهو من اضافة الاول الی الطبیعة مضافه م
لانه من ضرب ه فی ج لان الحاء دلالة الطبیعة مضافة ویکون التکوین
وهو من اضافة الباری الی الطبیعة وهی ذوات مدلولا علیه بالکاف لانه
من ضرب ه فی ه ویکون جمیع نسبتی الامر والخلق اعنی ترتب الخلق بواسطة
الامر اعنی اللام والمیم مدلولا علیه بحرف ع عین وجمیع نسبتی الخلق والتکوین
لذلک اعنی المیم والکاف مدلولا علیه بالسین ویکون مدلول نسبتی طرفی
الوجود اعنی الکاف واللام مدلولا علیه بالنون ویکون جمیع نسب الامر والخلق
والتکوین اعنی لمک مدلولا علیه بص ویکون استمال الجملة فی الابداع یعنی
ی فی نفسه ق وهو ایضا من جمیع ص و ی ویکون ردها الی الاول الذی
هو مبداء الکل منتهیه علی انه اول وآخر اعنی فاعل وغایة کما بین فی الالهیات
مدلولا علیه بالراء ضعف ق وذلک غرضنا فی هذا الفصل الفصل الثالث
فاذا تقررنا ذلک فنقول ان المدلول علیه با لم هو القسم بالاول ذی الامر والخلق

علیه ه فی ب

ونفذه للابداع الی الکل العقل فی الاضافات

ج یه

مجموع نسبتی

منهیه منتهیه

الم

بالمر والقسم بالاول ذی الامر والخلق الذی هو الاول والآخر الامر والخلق والمبدا
الفاعل والمبدا الغائی جمیعا و بالمص القسم بالاول ذی الخلق والامر ومنشا الکل
ویص القسم بالعنایة الکلیه وبق القسم بالابداع المشتمل علی الکل بوساطة
الابداع المتناول العقل وبکهیعص القسم بالنسبة التی للکاف اعنی عالم التکوین
الی المبدا الاول بنسب الابداع الذی هو ی ثم الخلق بوساطة الابداع صار الوقوع
الاضافة بسبب النسبة امرا وهو ع ثم التکوین بوساطة الخلق والامر وهو ص
فبین که و اوه ضرورة نسبة الابداع ثم نسبة الخلق والامر ثم نسبة التکوین
والخلق والامر ویس قسم باول الفیض وهو الابداع وآخره وهو التکوین وحم
قسم بالعالم الطبیعی الواقع فی الخلق وحمعسق قسم بمدلول وساطة الخلق فی
وجود العالم الطبیعی بالخلق بینه وبین الامر بنسبة الخلق الی الامر ونسبة
الخلق الی التکوین بان یاخذ من هذا ویودی الی ذلک رفیتم بالابداع الکلی
المشتمل علی العوالم کلها فانها اذا اخذتها علی الاجمال لم یکن لها نسبة الی الاول
غیر الابداع الکلی الذی یدل علیه بق و طس یمین بالعالم الهیولانی
الواقع فی التکوین و ن قسم بعالم التکوین وعالم الامر اعنی مجموع الکل
ولم یمکن ان یکون للحروف دلالة غیر هذه البتة ثم بعد هذا اسرار یحتاج
الی المشافهة والله تعالی یمدنی بقاء الشیخ الامیر السید
وتبارک له فی نعم عبده ویجعلنی ممن یوفق
لقضاء ایادیه عنده وسعة رحمته والحمد لله
اولا وآخرا وظاهرا وباطنا
الصلوة علی محمد وآله الطاهرین
وسلم تسلیما دایما کثیرا
والحمد لله والصلوة
علی رسول الله
والتوفیق من الله
تعالی

الالهیة

رسالة في القضاء والقدر والمشية للشيخ الرئيس قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

سأل بعض الناس الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا عن معنى قول الصوفية من عرف
سر القدر فقد الحد فقال في جوابه ان هذه المسئلة فيها ادنى غموض وهي من
المسائل التي لا بدون الا مرموزة ولا يعلم الا مكنونة لما في اظهارها من افساد
العامة والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال القدر
سر الله ولا تظهروا سر الله وما روى ان رجلا سال امير المؤمنين علي عليه السلم
فقال بحر عميق فلا تلجه ثم سال فقال طريق وعر فلا تسلكه ثم سال فقال
انه صعود عسير فلا تتكلفه قال الشيخ اعلم ان سر القدر مبني على مقدمات
منها نظام العالم ومنها حديث الثواب والعقاب ومنها اثبات المعاد
للنفوس فالمقدمة الاولى هي ان نعلم ان العالم بجملته وباجزائه العلوية
منها والسفلية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وحدوثه
وعن ان يكون الله عالما به ومدبرا له ومريدا لكونه بل كله بتدبيره وتقديره
وعلمه وارادته وهذه اعلى الجملة والظ وان كنا نريد بهذه الاوصاف ما يصح
في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون ويمكن ايراد الادلة والبراهين على ذلك فالا
ان هذا العالم مركب على ما يحدث فيه الخيرات والشرور ويحصل من اهله
الصلاح والفساد جميعا لما تم للعالم نظام اذ لو كان هذا العالم لا يجري فيه
الا الصلاح المحض لم يكن هذا العالم بل كان عالما آخر ولكان يجب ان
يكون مركبا بخلاف هذا التركيب وكذلك لو كان لا يجري فيه الا الفساد
المحض لم يكن هذا العالم بل كان عالما آخر ولما كان مركبا هذا الوجه
والنظام فانه يجري فيه الصلاح والفساد جميعا والمقدمة الثانية
هي ان القدماء عندهم ان الثواب حصول اللذة للنفس بقدر ما حصل لها من
الكمال وان العقاب حصول الالم للنفس بقدر ما حصل لها من النقص وكان
بقاء النفس في النقص هو البعد عن الله تعالى وهو اللعنة والعقوبة والسخط والغضب
فيحصل لها الاذى لذلك النقص وكمالها هو المراد بالرضى عنها والزلفة والقرب والدنو

في سر القدر

فهذا معنى الثواب والعقاب عندهم لا غير والمقدمة الثالثة هي ان المعاد
انما هو عود النفوس البشرية الى عالمها ولهذا قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية وهذه جملة لا يحتاج الى اقامة البراهين
عليها فاذا تقررت هذه المقدمات قلنا ان الذي يقع في هذا العالم
من الشرور فالظاهر على اصل الحكيم ليس بقصد من العالم وانما الخيرات هي
المقصودة والشرور اعدام وعندنا فلاطون ان الجميع مقصوده ومراده واما ما ورد به
الامر والنهي في العالم من افعال المكلفين فانما هو ترغيب لمن كان في المعلوم
انه يحصل منه المأمور والنهي تنفير لمن كان في المعلوم انه ينهى عن المنهي
فكان الامر سببا لوقوع الفعل ممن كان معلوما وقوع الفعل منه والنهي سبب
لانزجار من يرتدع عن القبيح لذلك ولولا الامر لا يرغب لذلك في الفعل ولولا
النهي لكان لا ينزجر هذا امكان يتوهم ان مائة جزء من الفساد كان يكون وقوعها
لولا النهي واذا وجد النهي وقع خمسون جزءا من الفساد لو لم يكن النهي وقع مائة
جزء وكذلك حكم الامر لو لم يكن امر كان لا يقع شيء من الصلاح فاذا ورد الامر
حصل خمسون جزءا من الصلاح فاما المدح والذم فانما ذلك لامرين احدهما
حث فاعل على الخير على معاودة منه ولمن يحصل منه ذلك ان يحجم عن فعل
ما لم يرد منه وقوعه مما في وسعه ان يفعله ولا يجوز ان يكون الثواب والعقاب
على ما يظنه المتكلمون من اخذ الزاني مثلا بوضع الانكال والاغلال واحراقه
بالنار مرة بعد اخرى وارسال الحيات والعقارب عليه فان ذلك فعل من
يريد التشفي من عدوه لضرب او الم يلحق به بعد به عليه وذلك قبيح في حق
الله تعالى اذ هذا فعل من يريد ان يرتدع المنكل به عن مثل فعله او ينزجر هو
عن معاودة مثله ولا يتوهم ان بعد القيامة يكون تكليف وامر ونهي على
حد حتى ينزجر او يرتدع لاجل ما شاهده من الثواب والعقاب عما زجروا
عنه ورغبوا فيما امروا به فبطل ان يكون الثواب والعقاب على ما توهموه
واما الحدود المشروعة في مرتكبين المعاصي فانه يجري مجرى النهي في انه
ردع لمن ينهى عن المعصية مما لولاه لتوهم وقوعه منه وقد يكون منفعة للحدود

٢

في سر القضاء

في منعه عن فساد آخر ولان الناس ينبغي ان يكونوا مقيدين باحد قيدين اما بقيد الشرع واما بقيد العقل ليتم نظام العالم الا ترى ان المحلول من القيدين جميعا لانطلاق حمل ما يرتكبه من الفساد ويختل نظام احوال العالم بتوليه المحل عن القيدين والله اعلم بالصواب والسداد وكتب اليه ايضا قدس الله روحه العزيز وجزاك الله عنا صرافهمت ما كتب المولى افضل المتاخرين سوصر الله بسيما السعادة والسلامة وتوجه بتاج العز والكرامة في سر القدر وما اليق لهذا الموضع حقيقة قضاء الله تعالى فان تفضل المولى باذالة الاشكال فزياده انعام فكتب الشيخ الرئيس قضاء الله تعالى هو حكمه الاول الواحد الذي يشتمل على كل شئ ويتفرع عنه كل شئ على ممر الزمان وقدره ترتيبه انبعاث الاشياء بتنزلها الابقدر معلوم وقد نطقت الكتب الالهية المقدسة كلها بتصديق القضاء و القدر وجميع اهل الملل قالوا ان كان النهي عن تجسسه وتفحصه وتعرف كيفيته كان شاملا لاهل الاديان كافة او كان هو سر الله تعالى في خليفته وانما هو تقدست معرفته فلا يعلمه الا هو ومن خصه به من خلقه واما المسحطون الذين يهوون ان تحرم الذبابات الى ملازمتر عقولهم المخدجة التي لم يعطن ولم يتيقن شيئا فانهم يحسبون ان في الاقرار بالقدر تجويز لكن نعم ثم لا ينفكون عن القول بالدواعي والصوارف الى مباديها وتسبب الى اوايلها ونحن عن اسبابها واستقصى الخالق في مراتبها التي ترتقي الى اسباب قدمها الخالق الحليقة ونظمها صاحب التدبير الاول وهياها من له الخلق والامر وعلم فيما لم يزل ان اولها يستتبع ثانيها وسابقها يستتلي ثالثها وان نظامها يستمر الى ايجاب ارادات شتى واعمال احاف وحركات متعانده ومزاولات متقابله ونتايج حميدة وذميمة وعواقب رشيدة وغوية وما تقتضي الخالق الاول لذلك خلقه ولا بد لحكمه ولا بالي بما يكون بل خلق هؤلاء للجنة ولم يبالي و اولئك للنار ولم يبالي ليعلم ان مشيته لا تجري على حكم العقول التي لم يلقح بلقاح الحكمة ولم يغاير بغاير الاعلام التي لا يتفتق شقاق البصيرة فان القطرة العامية والقرايح السوداوية والقياسات المتعارفة بين الجمهور فيما يستحسنون

ويستحسنون

سر المشية

ويستفتحون لا يناسب مذهب سلطانه ولا يليق لفتت كبريائه وليس شانه شان غيره ولا حكمه حكم من سواه جل عن ذلك لا يسال عما يفعل وهم يسالون وصلى الله على محمد واله وكتب ايضا قدس الله روحه كيف امر بين القضاء والقدر والمشية والارادة فليعم بذلك لا احلى اسد مكانه ورادحكمه وامكانه فاجاب اعلى الله درجته وقال المشية والارادة الالهية اختيار انفاذ القدرة بالجود على مقتضى الرحمة والقضاء الالهي هو الحكم بمقتضى الاختيار وهو بالحقيقة علم ما غير مفارق والامر الالهي مقتضى القضاء في الموجودات المعلولة كالوضع الكلي منها وهي في القوابل والخلق ما عمه الوضع الكلي وهو الامر والقدر ما يختص به واحد واحد من الموجودات من الوضع الاليق به والتقدير هو سنة الاسباب للاقدار والسر في القدر لا في القضاء لانه ليس بغايه بل هو سع ضروري والله تعالى

اعلم بالصواب

تم

رسالة للعلامة الشيرازي في تحقيق عالم المثال واجوبة اسوله بعض الفضلاء

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله تعالى على آلائه المسبوغة في ارضه وسمائه والصلوة على محمد
خاتم انبيائه فان المولى فان المولى الاكمل العلامة افضل المتاخرين
واكمل المتبحرين قطب الحق والدين محمود بن مسعود بن المصلح الشيرازي قدس
الله روحه وكثر في محافل تتوجه قال لما القى الي كتاب من لدن حكيم عليم
مشتملا على مسائل ليس المسؤل عنها باعلم من السائل لكن لما كان من القضايا
المتعارفة ان ما لا يدرك كله لا يترك كله رايت ان اذكر عليها ما عندي
فيها وان اسرد كلامه سرد اثر انقده بعدا فنقول قال صاحب الكتاب
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى لابد
لكل طالب من ان يحادثه في طريق طلبه شبهة يحاول حلها وان كان على
غاية صفاء الايمان فان طبيعة البشر تقتضي ذلك ولولا ذلك ما صدر عن
الخليل ع قوله ارني كيف تحيي الموتى وفي مثل هذه الحالة يحتاج ضرورة
الى من يكشف عنه سبه مشكلاته ويحلو له ظلم معضلاته كيلا يبقى فكره في
ذلك شاغلا له عن مقصده فكانه في هذه الحالة تصور له شيطان البشرية
يروم شغله عما يريده فيناظر خصمه لعمرته على الايمان لكل ما تقلد
عليه ويلجا تارة الى جناب الحق وتارة الى الجناب من عرفه الحق وتارة يدافع
ذلك اخراجا له من باله كل طالب على قدر حاله وقد عنت لي اسولة كثيرة
من هذا القبيل ورايت تعيين جميعها يؤدي الى التطويل فاقتصرت
من الجميع ما هو الاهم في طلب السعادة والله الموفق لطلب الحق ونيل
الارادة فصل وقد وعدنا الشارع الصادق فتوعدنا باحوال البرزخ
وتجسد الاعمال فهذه الصور ان كان تصورها الجواهر الروحاني مجردا عن
علايق الاجسام فكيف يحصل منه مثله هذا التصور الجد ودوم كونه
مجردا وان كان موضع تخيله جسمه فمعلوم ان موضوع التخيل هو الدماغ
وهو بادنى مرض يختل حتى يفسد التصور والحفظ والذكر والفكر فكيف بحاله

الموت التي هي فساد بالكلية وان كان موضوع التخيل جسما آخر من فلك او غيره
فمعلوم ان علاقة الجوهر الروحاني لنسبه بين الجسماني والروحاني فانه نسبه
حديث بالموت بينهما حتى وحيث اختصاصه به واتحاده بين سائر الجواهر
المفارقة لا ندائها اليه دون غيره من الاجسام بل الى غيره نفسه الاحياز
من نوع ذلك الجسم فصل ثم هذا الجواهر الروحاني ان دام على ما هو عليه من
التخيل بواسطة الجسم لزم اجتماع المفارقات كلها على اجسام العالم بحسب
نهاية تلك الجواهر او عدم نهاية الاجسام وكل واحد من القسمين يحتاج
الى برهان او يتخلص من آخر الامر من علاقته الى السعادة فيلزم ان يكون
له بعد الموت برق آخر فيتعين بيانه وان بالشقاوة لزم التخاطر ولعل
هذا الحال مناف لما يرجى من الجود الالهي او لا الى سعادة ولا الى شقاوة فيلزم
التعطل او اليهما معا فيكون جمعا بين الضدين وان كان كما زعم قوم ان لكل
واحد وجودين عينيا وهو الظاهر وان ذهنيا بعد الموت ينتقل علاقة الجوهر
الروحاني الى باطن جسمه وهو وجوده الذهني الموجود في علم الله تعالى و
يتجسد له الاعمال هناك فيصير باطنه ظاهرا وظاهره هذا الدنياوي باطنا
وان دا وظاهره فهو خطابي لا برهان عليه ومع ذلك فكما ان للجسم وجودين
فكذلك للروح له ايضا كذلك فعند انتقال الروح من وجوده العيني الى وجوده
جسمه الذهني فلا بد وان يختلف حال وجوده جسمه الذهني بانتقاله
فان كان اولا موجودا مع الجسم العيني والان فهو موجود مع الجسم الذهني
ويلزم منه اجتماع الوجود الذهني للروح والوجود العيني على الوجود الذهني
من الجسم ومع هذا كله كيف يتجسد الاعمال هناك وعلم الله تعالى ان يكون
موضوعات للحوادث فصل قد ادعى ان اللطيفة الانسانية جوهر
قائم بنفسه فما المانع من ان يكون تركيب الجسم الانساني من العناصر يقتضي
وجود شيء خامس كاقتضاء الزاج والعفص والماء وجود السواد ويكون ذلك
موجبا للاحوال الانسانية ويكون هذا الشيء الخامس استعدادا يحصل بامتزاج
الاركان يقتضي في كل وقت بتغير الاحوال من تاثيرات الاجرام العلوية حالا

يوجب حالا من الاحوال الانسانية كما ترى ان المولود عند ولادته عار عن
الادراكات اكثرها الين معه مع قصده عند الشهوة و الغضب على ضعف
و نقص حواسه الظاهرة و الباطنة فعنه دراكه فاذا امضت عليه مدة
فراه و يسمع صوت من يصوت له و يرى من يقابله ادنى روية ثم اذا اشتد
قليلا بافعال القوى النباتية فاعطى شيئا احده لكن لا ينا لم باسترجاعه
منه و بعد قليل السعر بالالم الاسترجاع و هكذا درجة فوق درجة و طورا فوق
طور الى آخر العمر فلم لا يجوز ان يكون هذه كلها حاصلات فايضة عليه من
تاثيرات الاجرام بحسب اسعه ادراكه و عند الانحلال بطل جميع ذلك او يكون
اختلاف الاحوال العرض يصل اليه باختلاف الاستعدادات من واهب فيختلف
قبوله لاختلاف احوال الاستعداد و يكون جميع ذلك اعراضا سطل بالانحلال
فصل ما جواب القائل ان هذه التصورات و التخيلات انما نشأ للروح
الانساني من اتصاله بالبدن بطالبه البدن من الروح بطبيعة مدبرة
وعند مفارقته اتاه سطل جميع ذلك لعدم المطالبة فيكون اهتمامه بمصالح
الجسم للعلاقة فاذا انبطلت بطل الاهتمام اذ ليس برجعة الى الجسم ذاتيا
والالم تزل ذلك فاذن هو عرضي لعرض يطالبه الجسم فعند عدم المطالبة
سطل ذلك كله فصل الارواح الحيوانية ما لها الى معاد اهل هي فانية
بفناء اجسامها او ح لا يكون جواهر مجردة فيلزم ان لا يفهم الامور الكلية
و قد ترى انه اذا اضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين حردت له خشبة
يهرب ولولا انه بقى في ذهنه معنى كلي مطابق لكل ضرب من ذلك النوع
لم يهرب و ليس ادراكه بالمعنى الجزئي فان اعادة عين الضرب الماضي ممتنعة
انها العايد مثله ثم قد ترى هذه الحيوانات مشتركة في الحيوانية مختلفة
في قربها الى العالم الانساني و بعدها حتى ان بعضها في غاية القرب كالقرد
فان فيه بعضا من القوة العملية و اقل من العملية فقد يحدس الانسان
من مثل هذا الحيوان ترقيه الى جهة الكمال فان كان له ارتقاء فكيف ذلك
وان لم يكن فهو غير لايق بالجود الالهي ان يمنع المستعد للكمال عن كماله تعالى الله

الجواب للعلامة المحرر

عن ذلك علوا كبيرا الراجي للطف باليقين للطف الله تعالى احمد جواب هذا
الكلام الفاضل و نحن نذكر ما عندنا في هذه المسائل و لا نتعرض الى تتبع الفاظه
و ما يرد على اقواله ناسا فنقول و بالله التوفيق ان العوالم اربعة عالم العقول

العوالم اربعة

التي لا تعلق لها بالاجسام اصلا و عالم النفوس المتعلقة بالاجسام الفلكية و ابدان
الانسانية و عالم التي هي الافلاك و العناصر و ما فيهما و عالم المثال و الخيال

الاجسام

الذي سماه المتشرعون البرزخ و ارباب علوم المعقول عالم الاشباح المجردة
الذي اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالما مقدارا غير العالم الحسي حذوا
العالم الحسي من الافلاك و العناصر بجميع ما فيهما من الكواكب و المركبات
من المعادن و النبات و الحيوان و في دوام حركة افلاكه و اشراقات الانوار
العقلية و يحصل فيه انواع الصور المعلقة الى غير نهاية على طبقات مختلفة
باللطافة و الكثافة كل طبقة لا يتناهى اشخاصها و ان تناهت الطبقات
و ذلك لان العالم المثالي و ان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعي من
الافلاك و الكواكب و نفوسها و العناصر مركباتها المثالية الاصلية التي من
المعادن و النبات و الحيوان لاجسامها الى علل و جهات عقلية و لتناهي
تلك الجهات للبرهان القائم على نهاية المترتبات العقلية تتناهى
معلولاتها المثالية الا ان الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثاني
على حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار الغير المتناهية لا يتناهى لكن
لعدم ترتب تلك الاشباح و عدم تركب بعد غير متناه منها جاز كونها غير
متناهية و هذا العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع مما في عالمنا هذا
لكنها لا يتناهى و بعضها يسكنها قوم من الملائكة و الجن و الشياطين
و لا يحصي عدد الطبقات و فيها الا الله تعالى و كل من وصل الى طبقة اعلى
وجدها الطف مرأى و احسن منظرا و اشد روحانية و اعظم لذة مما قبلها
و آخر الطبقات و هو اعلاها متاخم الانوار العقلية و هي قريب الشبه لها و عجايب
هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى و للسالكين فيها مآرب و لعرائض من اظهار
العجايب و خوارق العادات كاظهار ابدانهم المثالية في مواضع مختلفة

فی وقت واحد وفی اوقات واحضار ما یریدون من المطعم والمشارب والملابس
الی غیر ذلک وکذا المبرزون من السحرة والکهنة ویظهرون منه العجایب
وبهذا العالم یتحقق بعث الاجساد علی ما ورد فی الشرایع الالهیة وکذا الاشباح
الربانیة اعنی الاشباح الملیحة الفاضلة والعظیمة الهایلة اعنی یظهر فیها
العلة الاولی والاشباح التی یظهر العقل الاولی واشباهه فیها اذ لکل من
العقول اشباح کثیرة علی صور مختلفة یلیق بظهورها وقد یکون الاشباح
الربانیة مظاهر فی هذا العالم اذا ظهرت فیها امکن ادراکها بالبصر کما ادرک
موسی بن عمران الباری تعم لما ظهر فی الطور وغیره علی ما هو مذکور فی
التوریة وکما ادرکنا النبی صم واصحابه عم جبرئیل عم فی صورة دحیة الکلبی رض
ویجوز ان یکون جمیع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغیره من الانوار المجردة
فیظهر کل منها فی صورة معینة فی زمان معین بحسب استعداد القابل والفاعل
فنور الانوار والعقول والنفوس الفلکیة والانسانیة من المفارقة وغیر
المفارقة من الکاملین ربما ظهروا فی صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة
والکثافة الی غیر ذلک من الصفات علی حسب استعداد الفاعل وبهذا
العالم یتحقق ایضا جمیع مواعید النبوة من نعم اهل الجنان وتعذب اهل النیران
بجمیع انواع اللذات واصناف الالام الجسمانیة او البدن المثالی الذی یتصرف
النفس فیه حکمه حکم البدن الحسی فی ان له جمیع الحواس الظاهرة والباطنة
وان المدرک فیها هو النفس الناطقة لانها تدرک فی هذا العالم بالالات جسمانیة
وفی عالم المثال بالات شبحیة ومما یدل علی وجود هذا العالم اعتراف الانبیاء
والاولیاء المتالهین من الحکماء اما الانبیاء عم فلاخبار النبی عم من الروح
وتجسد الاعمال واما الاولیاء فلقول الشیخ المحقق الکاشف المکمل محیی الدین
ابن العربی رض مثلا فانه ذکر فی الکتاب الثالث من الفتوحات المکیة فی معرفة
بقاء الناس فی البرزخ بین الدنیا والبعث حقیقة البرزخ وقال انه حاجز معقول
بین متجاورین لیس بنوعین احدهما وفیه قوة کل منهما کالخط الفاصل بین
الظل والشمس ولیس الا الخیال کما تدرک الانسان صورته فی المراة ویعلم قطعا انه

القابل م

ادرک صورته بوجه وانه ما ادرک صورته لما تراها فی غایة الصغر لصغر جرم المراة
والکبر لعظمته ولا یقدر ان ینکر انه رای صورته ویعلم انه لیس فی المراة صورته
ولا هی بینه وبین المراة فلیس بصادق ولا کاذب فی قوله رای صورته وما رای صورته
فما تلک الصورة المرئیة واین محلها وما شانها فهی منفیة ثابتة موجودة معدومة
معلومة مجهولة اظهر الله تعالی هذه الحقیقة لعبده ضرب مثال لیعلم ویتحقق
انه اذا عجز وحار فی درک حقیقة هذا وهو من العالم ولم یحصل له بحقیقته
فهو بخالقها اعجز واجهل واشد حیرة ونبه بذلک ان تجلیات الحق له ارق
والطف معنی من هذا الذی قد حارت العقول فیه وعجزت عن ادراک حقیقته
الی ان یبلغ عجزها ان یقول هل لهذا ماهیة او لا ماهیة له فان العقول لا یلحق
بالعدم المحض وقد ادرک البصر شیئا ما ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ما ثم شیء
ولا بالامکان البحت والی مثل هذه الحقیقة یصیر من فی نومه وبعد موته فیری
الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه ویخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا شک
فیها والمکاشف تری فی یقظته ما یراه النایم فی حال نومه والمیت بعد موته
کما تری فی الاخرة صور صور الاعمال یوزن مع کونها اعراضا وتری الموت کبشا
املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس یدرک هذا المتخیل
بعین الحس ومن الناس من یدرکه بعین الخیال اعنی فی الیقظة واما فی النوم
فبعین الخیال قطعا ثم قال بعد ان ذکر الناقور والصورة ووصفه بالقرن
النوری وبعد ما قررناه فلیعلم ان الله تعم اذا قبض الارواح من هذه الاجسام
الطبیعیة حیث کانت والعنصریة اودعها صورا جسدیة فی مجموع هذا القرن
النوری فجمیع ما یدرکه الانسان بعد الموت فی البرزخ من الامور المدرکة
بعین الصور التی هو فیها فی القرن وبنورها وقال فی اخر الباب کل انسان
فی البرزخ بکسبه محبوس فی صور اعماله الی ان یبعث یوم القیمة فی النشاة الاخری
والله یقول الحق وهو یهدی السبیل واما الحکماء فلان افلاطون وبقراط
وفیثاغورس وغیرهم من الاقدمین المتالهین کانوا یقولون بالمثل الخیالیة
المعلقة لا فی محل المستنیرة والمظلمة ویذهبون الی انها جواهر مجردة مفارقة

للمواد ثابتة في الفكر والتخيل الذهني يعني انها مظاهر لهذه المثل المعلقة الموجودة
في الاعيان لا في محل وان العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية
والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية وهي عالم
الافلاك والعناصر بما فيهما والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق ومن هاهنا
نعلم ان الصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء كما يقولون
بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية والفرق بينهما ان المثل الافلاطونية
نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح
المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود وزرق بشعة
مكروهة يتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور
حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وكذا جميع السلاك من الامم
المختلفة يثبتون هذا العالم فقد تحقق بما ذكرنا اجتماع المحققين والمكاشفين
على وجود هذا العالم واما الدليل العقلي عليه فهو انا بينا في شرح حكمة

الاشراق ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم
الاول ومن اقتفى اثره من القائلين بالانطباع ولا بخروج الشعاع من العين
الى المرئي كما هو مذهب القائلين به من ارباب العلوم الرياضية واصحاب
المناظر فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل
للنفس اشراق حضوري على المستنير فتراه وكذا بينا ان صور المرايا ليست في المرآة
ولا في الهواء لانه يدرك في الهواء ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليست في
البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست في صورتك او صورة ما
رأيته بعينها كما ظنه بعضهم فانا قد ابطلنا كون الابصار بالشعاع فضلا
عن كونه بانعكاسه واذا تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من
الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصورة الظاهرة
منها لان الجليدية محال الصورة التي فرضها بعض الناس في الجليدية كحال
صورة المرآة فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي يدرك النفس الخيال
بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا وجه يقع من النفس

اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ان كان له هوية في الخارج فتراه وان كان
شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة
التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري فرأت
تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند وجود الشرائط
وارتفاع الموانع هذا في عالم الحس وفي اليقظة واما في النوم او فيما بين النوم
واليقظة فسنتكلم عليه ونقول ما امتنع به انطباع الصور في العين كذلك يمتنع
انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون في الاذهان
لامتناع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما
محضا والا لما كان متصورا ولا متميزا بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام
مختلفة واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول
لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون موجودة في صقع آخر وهو عالم المثال
والخيال وهو متوسط بين عالم العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون
عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقل وفيه جميع الاشكال
والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوضاع
والهيئات وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل تصور المرآة
والتخيل مظهرها المرآة والتخيل وهي معلقة لا في مكان ومحل وكذا جميع ما يراه
في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص الانسانية
والحيوانية والنباتية والمعدنية والعنصرية والفلكية والكوكبية وغيرها
وكلها مثل قائمة بذاتها لا في محل ومكان وكذا الروائح وغيرها من الاعراض
كالالوان والطعوم وامثالها هي ايضا مثل قائمة بذاتها لا في محل ومادة في
ذلك العالم وان كانت عندنا لا تقوم الا بمادة لعدم المادة هناك اذ لو كانت
هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض كانت اجساما ذوات مادة وصورة
واعراض وكانت منحصرة في هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر فالصور
والاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم واليقظة اشباح محض والتذاذ
ما في النوم بما كل ومشارب ذوات طعم ليس لانطباع هذه الاعراض في ذلك الا

بل لحصولها فيها على سبيل التخيل وكل ما في هذا العالم المثالي جواهر بسيطة قائمة
بذاتها وتجردها عن المواد فلا يزاحم بعضها بعضا ولا تمانع على محل ومكان
وكما ان النائم والمتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه من النوم او حام
عن المشاهدة ما تخيل وما راى بين النوم واليقظة فارق العالم المثالي
دون حركة محوجة الى قطع مسافة ولم يجد ذلك على جهة منه فكذا من
باب عن هذا العالم شاهد عالم النور حركة الا انه ان كان من الكاملين
شاهد عالم النور المحض وان كان من المتوسطين شاهد عالم النور المثالي
وان كان من الناقصين شاهد ما يليق بحاله ويسعى الى ما له واذا
عرفت ذلك فلنشر اشارة حقيقة الى احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة
ثم نشتغل باجوبة المسائل فنقول هي لا يخلو من خمسة اقسام لان النفس اما ان
يكون كاملة في الحكمة النظرية والعملية او ناقصة فيهما والاول هو الكامل
في السعادة ومن السابقين المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين
في السعادة ومن اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب
الشمال المقيمين في الهاوية وما ادريك ما هية نار حامية اما الاول فلان
النفس اذا تحلت بالاطلاع على حقايق الموجودات للحكمة النظرية وتخلت
عن رذايل الملكات للحكمة العملية عشقت بنوع النور وكان شوقها الى
العالم النوراني اكثر الى الظلماني لزوال المانع بالتخلية عن الجهل والرذايل
المشوقين الى الظلماني والمعرضين عن النوراني ووجود المقتضي بالتحلية
بالعلم والفضايل المميلين الى النور المزيلين عن الظلماني مع ان النور
بصره مشتاق الى التحة فاذا شاهدت عالم النور المحض بعد موت البدن
تخلصت عن النفس بالكلية الى ذلك العالم لكمال قوتها وشدة انجذابها
اليه دون العالم الظلماني اذ لا نزوع لها اليه ولا انبعاث لانها قهرت
الظلمات لا الظلمات قهرتها واذا اتصلت بذلك العالم رات ما لا عين
رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما الثاني والثالث والرابع فهم
المتوسطون في السعادة فيتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها

احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة

اجوبة المسائل

بعض الاجرام الفلكية لكن يختلف مظاهرها بحسب اختلاف هيئة نفوسهم فانه
كلما كانت النفس اشرف واسنى كان مظهرها اصفى واعلى وفي معراج النبي عم
اشارة الى هذا حيث شاهد الصور المثالية التي للانبياء في السموات وشاهدهم فيها
وفيه سر فتنبه له ورمز حله ان اطلقت وللثاني والثالث اعني للمتوسط
في العلم والعمل والكامل في العمل اتحاد المثل المعلقة لا في محل والقوة على ايجادها
فتستحضر ان من الاطعمة اللذيذة والصور المليحة والسماع الطيبة وغير
ذلك من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة على ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وتلك الصور اتم مما عندنا من صور هذا العالم فان مظهر هذه الصور وحواملها
ناقصة لانها هيولى عالم الكون والفساد المشتركة وهي متبدلة دائما من حال
الى حال بخلع صورة ولبس اخرى ومظاهر تلك الصورة كاملة لانها الاجرام
الفلكية التي لا يكون ولا تفسد ثم اختلف المتقدمون في انهم يخلدون
تلك الاجرام ابدا او زمانا طويلا ثم يتخلصون الى عالم النور المحض فذهب
الاقدمون الى ان المتوسط في العلم والعمل والكامل في العمل دون العلم
يخلدان في بعض الافلاك اذ لم يكن فيهما استعداد الخلاص الى عالم النور المحض
ولا الترقي الى فلك اعلى مما تعلقا به وان الكامل في العلم دون العمل لا يخلد
فيه بل يترقى من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص اليه وذهب
افلاطون الى انهم لا يخلدون من الاجرام السماوية التي دون المحدد بل ينتقل
من البعض الى البعض فان النفوس التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر
كاسمعيل ع على ما اخبر الصادق عم عن رؤيته في السماء الاولى ليلة الاسراء
لكن يمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا حتى يزول عنها بعض الهيات ثم يرتقي
الى فلك عطارد ويقوم فيه زمانا كذلك ولا تزال ترتقي من فلك ادنى الى
فلك اعلى على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب هياتها المحمودة والمذمومة
زمانا طويلا او قصيرا حتى الى المجردة وذهب بعضهم الى انه لا بد من المرور
على الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا
والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا امكنت فيه المكث اللايق

بها ينتقل علاقتها عن هذا العالم الى العالم المثل النورانية لانه المصاقب
له ويرتقي فيه من مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال ثم
منه ينتقل الى عالم النور المحض لمجاورته اياه مع ان اكثر النفوس المستعدة
للوصول الى عالم العقل يرتقي في العالم الحسي والمثالي على الترتيب من مرتبة
الى مرتبة اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل ثم يتزيد ويرقى فيه ابدا من غير تعين لان هذه
العوالم منازل ومراحل الى الله تعالى ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع والى
عالم النور دون قطع عالم المثال لاستحالة الوصول الى المقصد وبينك وبينه
منازل لا تقطعها كما هو سنة في الارض والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا
واما القسم الخامس وهو الناقص في العلم والعمل اعني اصحاب الشقاوة
الذين كانوا احوالهم جثيا واصبحوا في دارهم جاثمين اي مايلين الى الحيوانات
اذ لم يتخلصوا عن ابدان الحيوانات ان كان التناسخ حقا وعن الابدان الانسانية
ان كان باطلا فان لهم على طريق النقيض في التناسخ ضعيفة يكون لها ظلال
مثالية هي صورة خيالية معلقة لا في محل على حسب هيآتها المناسبة لها اذ
ليس لها ما للكاملين لتتخلصوا عن الصياصي الى عالم النور ولا ما للمتوسطين
ليصير الافلاك مظاهر نفوسهم وما فيهم من الهيات الردية يلجئهم الى التعلق
فيتعلقون بالصور المثالية اللايقة بها اذ لكل خلق من الاخلاق المذمومة
له الهيات الردية المتمكنة في النفس [illegible] ان انواع يختص بذلك الخلق الكبر
والشجاعة المناسب لابدان [illegible] ونحوها والجبن والروغان لابدان الثعالب
والمحاكات والسخرية لابدان القردة واشباهها والسلب واللصوصية
لابدان الذباب واشكالها والعجب للطواوس والحرص للخنازير الى غير ذلك
ولكل بدن جزء من الخلق الذي يتعلق بذلك وعلى قدره مثلا للحرص ابدان
كان للخنزير والنمل كحرص الباقي بل لكل فرد منها حرص خاص لا مشاركة فيه غيره
والسبب انه بحسب شدة كل خلق مذموم في النفس وضعفه وما ينضم اليه
من باقي الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية الضعيفة واختلاف تراكيبها
الكثيرة لا يمكن حصرها الا الله يختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص

كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة به دون البعض وكذا ببعض
افراد نوع منها دون الباقي فلكل خلق كالشر مثلا حد معين من الشدة والضعف
اذا بلغت اليه تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة للشر كالكلب واشباههم
ثم بحسب شدة الشر وضعفه وما ينضم اليه مما ذكر ما يختلف تعلقها بابدان
اشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة الشر المتعدية ككلاب الشوق والشميمة
ككلاب الصيد ولاختلاف النفس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها
وضعفها واختلاف تراكيبها يختلف ظلالهم المثالية المعلقة لا في محل ولكن
من فيه هيآت ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم الحيوان مناسب اقوى تلك
الهيات ثم نزل فيه على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان
تزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن مناسب الهيئة التي يلي
الهيئة الاولى من القوة مندرجا في النزول الى ان يفنى تلك الهيات ويتصل
بعالم العقول مثلا اصحاب الحرص والسرقة والحرص اقوى يتعلقون اولا
بابدان انواع كثيرة ذوات هيئة حرص متفاوتة المقدار في العظم والصغر
هي طبقات النيران ودركاتها كالخنزير والنمل بالترتيب والتدريج حتى
ينتهي النقل في الاخير الى الابدان النملية ثم الى ما هو اصغر منها ان كان ذا
هيئة حرص فاذا بلغوا الى اصغر الجسم وزالت تلك الهيئة عن النفس بالكلية
انتقلوا الى باقي ابدان انواع ذوات هيئة شر على الوجه المذكور فيلجون اولا
النمور والذباب ثم الكلاب ثم ما هو الاقل منها شرا واصغر جرما الى ان
تزول تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية ايضا وكذا غيرها من الهيات
الردية ان كانت وحين تفارق عالم المثل المعلقة الى عالم الافلاك لها ان كان
لها استعداد الترقي اليها وقوله عز وعلا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها اشارة الى تبديل جلودهم بالوجه المذكور واما قوله كلما ارادوا ان يخرجوا
منها اعيدوا فيها اي في النيران المختلفة التي هي دركات جهنم يعني ابدان
الحيوانات المثالية اعيدوا فيها اي في تلك النيران التي هي لابدان ايضا
وكذا قوله ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وكذا قوله في الاشقياء

ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج
من سبيل يعني من ابدان الحيوانات من سبيل حتى لا يموت مرة اخرى
او مرات وفي السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب
الجحيم لاستحالة انتقال نفوسهم الى المثل الحيوانية لغلبة الاخلاق الفاضلة
والصفات المرضية فاذا لم ينتقل اليها فلا يذوقون الا الموتة الاولى وكذا
قوله ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنكسة
الرؤس والاحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب
اخلاقهم كثيرة كقوله عم يحشر الناس يوم القيمة على وجوه مختلفة وقوله
كما يعيشون يموتون يبعثون ولهذا قال عم ما معناه انه يحشر من خالف
الامام من افعال الصلوة ورأسه حمار زمانه اذا عاش في الحالة التى
هي عين البلاهة والحمارية عكفت فيه ولم يمكن البلادة فيه يحشر على صورة
الحمار الى غير ذلك مما يطول ذكره قال فيثاغورس اعلم انك ستعارض بافكارك
واقوالك وافعالك وستظهر من كل حركة فكرية او قولية او فعلية صورا
روحانيا او جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان
يؤذيك في حيوتك ويحجبك عن ملاقات النور بعد وفاتك وان كانت
الحركة امرية عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدى بنوره في
اخراك الى جوار الله وكرامته وامثال هذا مما يدل على تجسد الاعمال في كلام
الاوائل كثيرة وهذا انموذج فلنرجع الى المقصودة مع الفاظه ويصحح
اقواله وتقول قوله ادام الله فضله وكثر في الافاضل مثله قد وعدنا
الشرع فتوعدنا احوال البرزخ وتجسد الاعمال فهذه الصور ان كان متصور
الجوهر الروحاني مجردا فلانه ان اراد تجرده عن علايق الاجسام جميع الاجسام
اعني الحسية والمثالية فليس كذلك لانه وان تجرد عن الحسية لم يتجرد
عن المثالية كما سبق تحقيقه وان اراد بعض الاجسام وهي الحسية دون
المثالية فهو مسلم لكنه لا استبعاد فيه لما سبق ايضا ثانيه واما قوله
وان كان موضوع تخيله جسمه فلانه ان اراد بجسمه جسمه الحسي صح اختلاله

بالموت

بالموت وان اراد جسمه المثالي فلا يصح لانه لا يختل به واما قوله ان كان
موضوع التخيل جسما آخر من فلك او غيره الى الآخر فلان موضوع تخيل البعض
والمتوسطين جرم الفلك وفي ذلك تعلقهم به دون غيره من الاجسام
المثالية لترقيهم عن عالم المثال وعدم لحوقهم بعالم الانوار لفقدان الكمال
فبالضرورة يتعلقون ببعض الافلاك من اجسام هذا العالم والظ انه مراده
بقوله فانه نسبة حديث بالموت بينهما الخ فهو غير مراد فلا حاجة الى بيان
مناسبة بينهما وقد بينا انها مناسبة تثبت بينهما قبل الموت بسبب تمكن ملكات
فيه مناسبة لذلك البدن المثالي لا بعده حتى يقال فانه نسبة حديث بالموت
بينهما واما قوله ثم هذا الجوهر الروحاني ان بقى على ما هو عليه من التخيل بواسطة
الجسم لزم اجتماع المفارقات كلها على اجسام العالم سواء اراد بها اجسام
الافلاك واجسام عالم المثال اذ لا تعلق لمفارق بغيرهما بل يتعلق بعضها
اى بعض المفارقات بالافلاك وبعضها بابدان عالم المثال ولا اجتماع لمفارقتين
على بدن مثالي واما على جرم فلكي وان امكن على ما اخبر النبي عم من كون
عيسى ويحيى في السماء الرابعة فلا نم اجتماع المفارقات غير متناهية
على فلك واحد وان سلم فلا نم اجتماع مفارقات غير متناهية على فلك
واحد وان سلم فلا نم استحالته اذ الصور المثالية لا تتزاحم على المحل لانها
ليست في محل فيجوز ان تشاهد في فلك صور كذلك كما تشاهد في المرآة صور كثيرة
من غير تزاحم ولا استحالة وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم
نهاية الاجسام ثم قوله كل واحد من القسمين يحتاج الى برهان غير مناسب
بسياق الكلام بل المناسب له ان يقول وكل واحد من القسمين محال وبط
ونحوهما واما قوله او يتخلص في آخر الامر من علاقته الى السواد فيلزم ان
يكون له بعد الموت ترق فينتقض بناته فلانا قد بينا اختلاف الاوائل في
هذا الترقي وما هو الحق فيه واما قوله وان التحقيق بالشقاوة لزم احتاطه
ولعل هذا الحال مناف للجود الالهي فلانه انما كان منافيه لو كان مادته
قابلة لذلك وليس كذلك والا لما تخلف ما رجى من الجود عنه اذ لا بخل

عن الفاعل فان كان قصورا فهو فى القابل واما قوله اولا الى سعادة ولا الى
شقاوة فيلزم التعطيل او اليهما معا فيكون جمعا بين الضدين الا فى اللفظ
دون الحقيقة واما قوله وان كان كما زعم قوم ان لكل واحد وجودين عينى
وهو الظاهر و ذهنى موجود فى علم الله فلانهم اراد و الوجود الذهنى الموجود فى
علم الله وجوده المثالى الموجود فى عالم المثال على سبيل التجوز فهو حق على ما سبق
تقريره وان اريد به ظاهره فهو بط لما ذكر من علمه تعم عن ان يكون محلا
للحوادث لا لما ذكر من اجتماع الوجود الذهنى والوجود العينى على الوجود
الذهنى للجسم لانه لا استحالة فيه واما قوله فى الفصل الاول ويكون جميع
ذلك اعراضا بطل بالانحلال فلانه ان اراد بطلانها بالانحلال زوال آثارها
عن النفس فهو مم لجواز تمكنها فيها بحيث لا تزول عنها الا بالاشتغال فى الصور
المثالية وان اراد به زوالها عن البدن الحسى فهو مسلم وغير بعيد واما
قوله فى الفصل الثانى فاذن هو عرضى بعرض بمطالبة الجسم فعند عدم
المطالبة سبطل ذلك كله فلانه لا يلزم من كون نزوعه الى الجسم والاهتمام
بمصلحته كونه عرضا بعرض بمطالبة الجسم بطلان ذلك كله عند عدم
المطالبة وانما كان يلزم ذلك لو لم يتمكن من ذلك العرضى فى النفس ما
يقتضى النزوع الى الجسم والاهتمام بمصلحته المقتضين للتصورات و
التخيلات واما المذكور فى الفصل الثالث وهو ان الارواح الحيوانية
هل تفنى بفناء اجسامها ام لا فنقول لا ما تينا فى شرح الاشراق ان كل من
يدرك ذاته فهو نور مجرد ولا شك ان الحيوان يدرك ذاته كالانسان
ومنكر ادراك الحيوان ذاته معاند مكابر كمنكر ادراك الكلى ومن اراد
الاطلاع على براهين هذه المسئلة فليرجع ذلك الشرح واما قوله فقد
يحدس الانسان من مثل هذا الحيوان برقية الى جهة الكمال فان كان
له ارتقاء فكيف ذلك وان لم يكن له فهو غير لايق بالجود الالهى ان يمنع
المستعد للكمال عن كماله فلانه لا يلزم من مشاهدة الانسان فى الفرد و بعض
القوى العملية فهو لازم ومعقول ومشاهد فى الفرد وفى كون بعضها اكثر

حدثا وادق عملا الى غير ذلك بل الفرد الواحد تكامل فيه القوى العملية بحسب
مرور الزمان عليه ومباشرة الاعمال ومزاولة الحركات والسكنات وغيرها
وعلى هذا اينتهى كل منها الى كماله بحسب حاله ولا يمنع واحد منها استعد من
الكمال فى هذا العالم وكذا ان استعد فى عالم المثال لا يمنع عنه وان لم يستعد
له قبله يكون له ارتقاء ولا يلزم منه كونه غير لايق بالجود الالهى لانه لم يلزم
منه منع المستعد لكمال عن كماله فهذا ما سنح للخاطر العليل فى الحال وسمح به
الذهن الكليل على سبيل فان وافق الصواب فقد ادركت طلبتى والا فليعذرنى
اذ قدمت معذرتى والمرجو ممن حسن خلقه وسلم من الحلم اذنه اذا عثر منى
على سهو ان يستر لى بذيل تجاوز وعفو فانى للخطا بالمعترف وبالقصور والعجز
لمقترف زادنا الله اعترافا بالعجز والاك

فالعجز عن درك الادراك

ادراك هذا آخر

الجواب

م

سنح الخاطر

شرح رسالة حی بن یقظان

بسم الله الرحمن الرحیم

ستایش و آفرین مر یزدان کیهان دادار آفریدگار جهان و دارندهٔ زمین و آسمان
گردانندهٔ و روانندهٔ ستارگان بقضا و قدر روان و درودی بر بهترین
و مهترین پیغمبران محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و بر اهل بیت و یاران
گزیدگان و پاکان بزرگ فرمان خداوند جهان ملک عادل سید مظفر منصور
عضد الدین علاء الدولة و فخر الملة و تاج الامة ابو جعفر حسام امیر المؤمنین
که جاویدان زیاد اندر دولت و سلطانی و سروری و کامروائی و جهان
بمراد و سر و بخت یار و زمانه مساعد و کارهای هر دو جهان بخواست وی
بمن شد و خادم آمد ترجمه کردن به پارسی دری مر رسالتی را که خواجه
رئیس بوعلی کردست اندر شرح قصهٔ حی یقظان و پدید کردن رمزهاش
و باز نمودن غرضهاش پس من شده مر بزرگ فرمان و مر اسم رفتم و بدان
مشغول شدم و امید دارم که به دولت وی ایزد مرا توفیق دهد بر تمام
کردن آن بتفضیل خویش خواجه گوید فان اصرارکم معشر اخوانی علی اقتضا
شرح قصة حی بن یقظان هزم لجاجی فی الامتناع و حل عقد عزمی فی المماطلة
و الدفاع فانقدت لمساعدتکم و بالله التوفیق تفسیرش گوید که پژوهش
شما بتقاضا کردن مرا ای برادران من بسوی شرح کردن قصهٔ حی یقظان
مر لجاج مرا بنا کردن آن هزیمت کرد و مر بند نیت مرا بر وزه کار سپوختن
بگشاد و نرم شدم مر مساعدة کردن شما را و توفیق و یاری از ایزد است
خواجه گوید قد تیسرت لی حین مقامی ببلادی برزة بر فقائی الی بعض المتنزهات
المکتنفة لتلک البقعة فبینا نحن نتطاوف اذ عن لنا شیخ بهی قد اوغل فی
السن و اخنت علیه السنون و هو فی طراوة الغر لم یهن منه عظم و لا تضعضع
له رکن و ما علیه من الشیب الا رواء من یشیب تفسیرش گوید که اتفاق افتاد
مرا آنگاه که بشهر خویش بودم که بیرون شدم بنزهتگاهی از نزهتگاههای که
گرد آن شهر اندر بود با یاران خویش پس بدان میان که ما آنجا همی کردیم و طواف

همی کردیم پیری پدید آمد زیبا و فرمند و سال خورده و روزگار دراز بر وی برآمده
و وی را تازگی برنا آن بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش
تباه نبود و بر وی هیچ از پیری نشانی نبود جز شکوه پیران شرحش باید دانستن
که ایزد جل و علا مر مردم را از دو گوهر آفرید یکی تن و دیگر روان که وی را تازی
نفس گویند و بحقیقت مردم وی است و دریابندهٔ علمهای کلی و پیرون آرندهٔ
پیشها نفس است و مر نفس را ایزد تعالی چنان آفرید بطبع و چنان سرشت که هر بار
که وی را باز دارنده نبود از کار خویش دانشها را طلب کند و قصد اندر یافتن
علمها کند و آهنگ شناختن ایزد و فریشتگان کند و خواهد که پایگاه ایشان
بشناسد و بپیوند ایشان یک بدیگر و بپیوندد همه بازدهشتم اندر یابد و به اندر
یافتن آنچه خواهد بودن از عالم غیب مشغول شود و ببایدش دانستن
که یکی از باز دارندگان مر نفس را از کارهای طبیعش این قوتها دیگرند که
مردم راست و اندر وی آفریده است چون قوت خشم و قوت شهوة و قوت
متخیله و حال این قوتها سپس تر پدید کنیم و دیگر باز دارندهٔ مر نفس را از کار
خویش مشغول شدنست بتدبیر این کالبد و کار فرمودن وی را نیز مر این قوتها
را بر راستی و هر بار که این قوتها مر روان را بسوی خویش کشند و به خویشتن
مشغول کنند سوی از کار خویش باز ماند تا نکه وی را بسوی آن آفریده اند
اندر یافتن کارهای آن جهانی و دانستن حقیقت چیزها و موجودها
و با این قوتها مساعدة کند و براه ایشان برود و آنچه اندر سرشت وی است
بجای بهلد و هر بار که نفس این قوتها را زیر دست خویش کند و فرمان بردار
خویش کرداند با ایشان آن کنند که وی فرماید پس ایشان وی را از کار خویش
باز نتوانند داشتن و آنچه اندر سرشت وی است بجای آید و آنچه اندر
طبع وی است از او پدید آید پس نفس چنین حال با خویشتن بود پس بشهر خویش
بود ای کر بدان مشغول نبود که وی را از بهر آن آفریده اند پس بسوی این گفت
خواجه که اتفاق افتاد مرا آنگاه که بشهر خویش بودم و ببایدش دانستن که
نزهت کردن نفس اندیشه کردن است اندر راه علم و گردیدن وی اندر نزهتگاه

حجت و برهان جستن است بران علم که از وهم اندیشه و نظر همی کند اندر وی
پس بسوی این گفت خواجه که بیرون شدم بنزهتگاهی که گرد آن شهر اندر بود
ای که مانندهٔ حال من بود آن علم و اندیشه و ببایددانستن که این قوتهاء
دیگر که مردم راست با وی بهم آید و با وی موجود شده اند و از او جدا نشوند
تا وی بتدبیر این کالبد مشغولست و با این تن آمیخته است بر گونه از آمیختن
از یرا که قوت شهوة بباید تا کالبد بماند و موافق را بجوید و قوة خشم بباید
تا ناموافق را دور کند و تخیل بباید تا از راه او علمها بنفس رسد که بوهم
رسیده باشد و خاصه که اندرین وقت نفس را به ایشان حاجت است
و بقوة خیالی بیشتر چنانکه پدید آید سپستر پس بسوی این گفت خواجه که
اتفاق اوفتاد که بیرون شدم با یاران خویش بباید دانستن که ایزد
تعالی همه حالهاء این جهانی و چیزهاء او بودن و نیست شدن و از حال بحال
گردیدن و چیزهاء همه را سبب و میانجی اندر بسته است و بهری را سبب
بودن بهری کرد است مثال این چنانکه سبب آنکه با چیزهای بر بنشیم روشنایی
کرد است که تا روشنی نبود ما چیزها نه بینیم و چنگله دوری و نزدیکی آفتاب
بهر جای سبب گرما و سرما کرد است و همچنین سبب بودن و نیست شدن
چیزهای این جهانی فرشتگان آسمانی کرد است خاصه عقل فعال آن که حالش
سپستر یاد کنیم و به میانجی ایشان این چیزها پدید آید انکه ایشان مادر
را شایستهٔ صورة پذیرفتن کنند هر چند که بودن ایشان نیز به فرشتگان
کروبیان بازبسته است چنانکه یاد کرده آید و هم چنین حال مردم از معنی
اندر یافتن علمها و دانستن آن چیزها که مردم به اول کار ندانند و سپس بدانند
بفرشتهٔ از دانستن و شناختن بقوت بود بفعل آید و این فرشته
داناست به همه حالهاء این جهانی و چیزهاء وی و هر چه خواهد بودن و را
معلوم است و بر وی چیزی از ین گونه پوشیده نیست و دانا آن این فرشته
را عقل فعال نام کردند ای که همه دانستنیها او را معلوم است اندر وقت
و به فعل است نه بقوة و شاید بودن که انکه و را بزبان شریعت جبرئیل

بازبسته است که وی یکی از کروبیان است
و بسبب وی مردم را از چیزها
که اندر وهم

خوانند این عقل فعال است و پیشینگان مر فرشتگان آسمان را انفس بخوانند
و مر فرشتگان را دیرست که تا با فرید بدیرپذیر اند و نه چون ما اند که نور کار
ایشان را پیر کند و اندر ایشان اثر کند پس بسوی این گفت خواجه که از دور پیری
دیدم زیبا و روزکار دیده و بر وی نشان برنا آن بود و شکوه پیران خواجه
گوید فنزعت الی مخالطته و انبعث من ذات نفسی متقاضٍ لی بمداخلته
و مجاورته فملت برفقائی الیه فلما دنونا منه بدانا هو بالسلام و التحیة
وافتر عن لهجة مقبولة تفسیرش گوید که چون آن پیر را دیدم آرزومند گشتم
به آمیختن با وی و تقاضا کنندهٔ برخاست از اندرون مر مرا بدانکه با وی
آمیزش کنم و بنزدیک وی آمد شد کنم پس با رفیقان خویش بسوی او شدم چون
بنزدیک وی رسیدم او ابتدا کرد و بر ما سلام کرد و تحیت کرد و سخنهاء دل
پذیر گفت شرحش بباید دانستن که عقل فعال نه چنانست که بدین حال که
بد و بازبسته است بر یکی بخیلی کند و مر او را راه نماید و بر دیگری بخیلی نکند
و راه نمایدش بلکه اثر وی همواره به همه کس همی رسد پس هر که اندر و شایستگی
پذیرفتن آن اثر بود بپذیرد و انکه اندر و شایستگی نبود نپذیرد و هر کسی آن
اثر باندازهٔ شایستگی خویش بپذیرد مثال این که اگر کسی گره گاه را اندر زمین
نمناک کند و تبش آفتاب یا تبشی دیگر اندر و تابد آن گره گاه شایسته شود
مر آنرا که از او کژدمی آید چون اندر و این شایستگی پدید آید از فرشتهٔ
آسمانی بدو پیوندد و مر او را صورة کژدمی دهد تا کژدمی پدید آید و اگر موی
دنب اسب اندر آب افتد از او ماری گردد و دیگر چیزها که با بنوشد هم بدین
گونه بود پس هم چنین آن علم که ما ندانیم و اندر ما قوت دانستن آن علم بود
چون شایسته گردیم دانستن آن علم را از همت بجای آوردن و قصد نیک
کردن به اندر یافتن آن عقل فعال بما پیوندد و ما را آن علم حاصل آید پس
بسوی این گفت خواجه که نزدیک آن پیر شدم ای که خویشتن شایستهٔ اندر
یافتن علم و شناختن دانش کردم و وی ابتدا کرد به سلام کردن بر من ای که اثر
او بمن پیوست تا بدانستم علمها و ایزد را و فرشتگان را بشناختم و اندر یافتم

که عقل فعال هست و وی بدین صفت است که یاد کردیم از دادن علم و بیدا کردن مردم را از خواب نادانی خواجه گوید و تنازعنا الحدیث افضی بنا الی مسالته عن کنه احواله واستعلامه سنة وصناعته بل اسمه ونسبه وبلده فقال اما اسمی ونسبی فحی بن یقظان واما بلدی فمدینة بیت المقدس واما حرفتی فالسیاحة فی اقطار العالم حتی احطت بها خبرا ووجهی الی ابی فهو حی وقد عطوت منه مفاتیح العلوم کلها فهدانی الطرق السالکة الی نواحی العالم حتی زویت بسیاحتی آفاق الاقالیم تفسیرش گوید که بسیار سخنها همی کردیم یک با دیگر تا سخن ما بدان جای کشید که از او بپرسیدم حالهای وی همه و از وی اندر خواستم که تا مرا راه خویش بنماید و پیشه و نام و نسب خویش بگوید بلکه شهر و ماوای خویش وی گفت که نام زنده است و پسر بیدارم و شهر من بیت مقدس است و پیشهٔ من سیاحت کردنست و گرد جهان گردیدن تا همه حالهای جهان بدانستم و روی من بسوی پدرم است و وی زنده است و من همه علمها از او آموختم و کلید همه علمها وی بمن داده است و راه کنارهای جهان آن راهها که رفتنی است مرا وی نموده است تا از گردیدن من بگرد جهان چنان است که همه جهان گویی که پیش من نهاد است شرحش بباید دانستن که ایزد فریشتگان را دانا آفریده است و شناسا به همه بودنیهای جهان و این علم ایشان را همیشه حاصل است و هرگز از ایشان زایل نشود خاصه از فریشتگان کروبیان که ایشان را عقلها گویند و این عقل فعال از جمله ایشان است و از جمله فریشتگان کروبیان یکیست که نخستین چیزی که ایزد بیافرید وی است و هر دیگر عقلها را بسبب وی و میانجی او آفرید چنانکه سپستر یاد کنیم پس آن عقل چون پدر ایشان است پس بسوی این گفت خواجه که رویم سوی پدرم است و پس گفت که من زنده ام و پسر بیدارم زیرا که برابر زندگی مردنست و برابر بیداری خفتن پس بسوی این خویشتن را زنده گفت و آن عقل پیشین را بیدار از برای که وی بمرتبت برتر است و گفت که شهر من بیت مقدس است ای کم جای کبر و جای پذیر نیستم و گفت که پیشهٔ من سیاحت

کردنست گرد جهان ای کم عالم و دانا ام بدین همه هستیها و این حال مرا از این روی است بحقیقت خواجه گوید فما زلنا نتطارح المسائل فی العلوم ونستفهمه غوامضها حتی اذا خلصنا الی علم الفراسة فرایت من اصابته فیها ما قضیت له آخر العجب وذلك انه ابتداء لما انتهینا الی خبرها فقال ان علم الفراسة لمن العلوم التی تنقد عائدتها نقدا فیعلن ما یسره کل من سجیته فیکون تبسطك الیه او تقلصك عنه بحسبه تفسیرش گوید که دیری با آن پیر مسئلها همی گفتم و از وی علمهای دشخوار همی پرسیدم و از او اندر همی خواستم که مرا دانشها بنماید پس از آنجا بعلم فراست افتادیم پس از راست فراستی وی و تیز دیداری وی اندر آن علم آن دیدم که تعجب بماندم از برا که ابتدا کرد چون بعلم فراست رسیدیم و بخبر وی آمدیم گفت که علم فراست آن علمهاست که فایدهٔ وی نقد است و منفعت وی اندر وقتست که این علم ترا پدید کند از هر کسی آنکه وی پنهان دارد از خوی خویش تا بستاخی کردن تو با وی و دور شدن تو از وی بر آن اندازه بود و اندر خود این حال باشد شرحش بباید دانستن که اندر این فصل حال نفس مردم و بهری از خویهای او پدید کند و گوید که این بر راه فراست بدانستم چنانکه سپس این فصل یاد کنند اما علم فراست خود معروفست و وی آنست که کسی خویهای بود پنهان پس کسی ورا از این علم بهره بود اندر آن کس نگاه از دیدار وی بر خویهای وی دلیل گیرد اگر خوی بد بود من بدانم و اگر نیک بود نیز بدانم پس فایدهٔ این علم نقد است و بسوی این گفت خواجه که این علم را فایده اش نقد است خواجه گوید وان الفراسة لتدل منك علی عفو من الخلایق و منتقش من الطین وموات من الطبایع اذا مستك ید الاصلاح انقتك وان خرطك الغارّ فی مسلك الزله انخرطت وحولك هؤلاء الذین لا یبرحونك انهم لرفقة سوء وان تکاد تسلم علیهم وسیفتنونك او تکفنك عصمة واقعة تفسیرش گوید که علم فراست دلیل میکند بر خوبی تو و پذیرایی تو علم را و دلیل میکند که تو چنانی که بهر سوی که ترا کشند آن سوی شوی و چون ترا براه

راست بدارند و بدان راه خوانند بصلاح کردی و پاک شوی و کر فریبنده
ترا بفریبد فریفته شوی و این یاران که بکرد تو اندرند و از تو جدا نشوند فیقان
بد اند و بیم است که ترا فتنه کنند و به بد ایشان اندر مانی مکر که نکاه داشتن
ایزدی بتو رسد و ترا نکاه داشتن ایزدی بتو رسد و ترا نکاه دارد از بد ایشان
شرحش بباید دانستن که نفس مردم بطبع چنان است که همه میل وی به
نیکی کردنست و آهنگ خیر کند و علم جویدخاصه اکر و را راه نمایند به نیکی
بدان راه رود و اکر این قوتهاء دیکر و را از راه بکردانند بکردد و تبع ایشان
شود چنانکه بیدا کنیم سبب این چنر کسی که این دو را قوة دهد و یاری کند
یا فرمان بردار ایشان نشود پس بسوی این کفت خواجه که توانی که فرمان
کسهای دیکر بری و بسوی نیکی شوی اکر ببر بدت و کاه غره شوی به بدان
خواجه کوید اما هذا الذی امامك فباهت مهذار یلفق الباطل تلفیقا
و یختلف الزور اختلافا و یاتیك بانباء لم تزود قد درن حقها بالباطل
و ضرب صدقها بالکذب على انه هو عینك و طلیعتك و من سبیله
یاتیك خبر ما غرب عن جنابك و غرب عن مقامك و انك مبتلى باستقاله
حق ذلك من باطله و التقاط صدقه من زوره و استخلاص صوابه عن
غواشی خطاه اذ لا بد لك منه فربما اخذ التوفیق بیدك و رفعك عن
محبط الضلالة و ربما وقفك التحیر و ربما غرك الشاهد الزور و هذا الذی
عن یمینك اهوج اذا انزعج هائجه لم یقمعه النصح و لم یطامنه الرفق
کانه نار فی حطب او سیل فی صبب او قرم مغتلم او سبع ثاکل و هذا الذی
عن یسارك فقذر شره و قرم شبق لا یملاه بطنه الا التراب و لا یسد
عرثه الا الرغام لعقه لحسة طعمة حضه کانه خنزیر اجیع ثم ارسل
فی الجلة و لقد الصقت یا مسکین بهؤلاء الصاقاة لا تبریك عنهم الا غربة
تاخذك الى بلاد لن یطاها امثالهم و اذ لات حین تلك من غربة و لا
محیص لك عنهم فلتطلهم یدك و لیعلهم سلطانك ایاك ان تقبضهم زمامك
او تسهل لهم قیادك بل استظهر علیهم بحسن الایالة و سمهم سوء الاعتدال

فانك ان متنت لهم بخزهم و لم یسخرونك و دکبتهم و لم یرکبوك تفسیرش کوید
اما این یار که پیش روی تو ایستاده است دروغ زنست و ژاژخایست و باطلها
بهم آرنده است و زورها آفریننده است و تراخبرها آرد که تو از او اندر بخواسته
باشی و از او نبرسیده بوی و خبر راست با دروغ برآمیزد و حق را به باطل پلید
کند تا انکه وی جاسوس و طلایه تست و بسبب وی بدانی خبر آن چیزها که
از تو غایبست و براه وی بتو رسد حالها آن چیز که نزدیك تو نیست و تو اندر
مانده سفید کردن حق از باطلش و به برچیدن راستش از میان دروغش و بدید
کردن صوابش از آنچه خطاست با انکه ترا از او چاره نیست کاه بود که
توفیق ایزد ترا دست کیرد و از راه کمراهان ترا دور کند و کاه متحیر و حیره
بمانی و کاه بود که کواهان مزور کنان ترا غره کنند و اما این یار که بر دست
راست تواست خربطاست و ناپاك داراست هر بار که بیاشوبد نصیحت نپذیرد
و پند دادنش سود ندارد و مقدار کردن با وی آشفتکیش را کم نکند کویی که
آتش است که اندر هیزم افتاده بود یا آب بسیار است که از بالاء بلند فرود
آید و اما اشتری مست است و یا شیری بچه کشته است و اما این یار که
بر دست چپ تست چرکن است و بسیار خوار است و فراخ شکم است و جماع
دوست است هیچ چیز شکم وی پر نکند جز از خاك و هیچ چیز کرسنکی وی بنشاند
مکر کل و کلوخ لیسنده است و چشنده و خورنده و حریص کویی که خوکیست
که کرسنه کنندش و اندر میان پلیدی کمارندش و ترا ای مسکین بدین یاران
بد باز بسته اند و با ایشان بر دوسانیده اند چنانکه از ایشان جدا نتوانی
شدن مکر که بغریبی شوی شهرهای که آنجا نتوانند آمدن و اکنون که وقت
آن غریبی نیست و بدان شهرها نتوانی شدن و از ایشان نتوانی کشتن و از
دست ایشان بود و سلطان تو از سلطان ایشان بود و مکن که مهار
خویش بدست ایشان دهی و مر ایشان را کردن نهی بلکه تدبیر نیکو کردن
اندر کار ایشان مشغول شو تا ایشان را براه راست بداری زیرا که هر بار که
تو بزور باشی ایشان را مسخر خویش کنی و ایشان ترا مسخر نتوانند کردن و بر

نشت ولذ ... صح

نشینی و ایشان بر تو ننشینند شرحش بباید دانستن که راه آنکه ما را علم بدو
حاصل آید و نفس ما بدو دانا شود اول راه حس است که تا محسوسات را اندر
نیابیم از دیدنی و شنودنی و بوییدنی و چشیدنی و بسودنی ما را علم بدیشان
نباید چون قوت حس هر محسوس را اندر یابد شکل وی و صورة ظاهر وی اندر
قوت حس حاصل آید مثلا چون چیزهای دیدنی که چون برابر چشم حاصل
شود چشم ورا ببیند و شکل وی اندر چشم ببیند و دیگر حسها هم چنین پس چون
ازین دریچگانه چیزها اندر یابند قوتی دیگرست که اندر اول خانه پیشین
مغز نهاده است که ورا حس مشترک گویند و بنطاسیا گویند و اندر یابندهٔ

حس مشترک

محسوسها ویست و این دریچگانه آلتهاء ویند و این قوت هر محسوسها
آنگاه تواند اندر یافتن که وی حاضر بود چون وی غایب شود نیز نتواند
اندر یافتن ولکن قوتی دیگر است که اندر میانهٔ خانه پیشین مغز نهاده است
که ورا قوة خیال گویند این صورتها اندر آن قوة بیند و آنجا بماند و آن

خیال

قوة چون خزینهٔ وی است تا اگر محسوس غایب شود آن شکل و صورة اندرو
ایستاده بود و مر هر محسوس را جدا از شکلش و صورة ظاهرش معنی هست
که آن را حس اندر نیابد بلکه قوتی دیگر است که وی اندر خانه پسین مغز
نهاده است که معنیهاء چیزهای وی اندر یابد که چون او را با جانوران
قیاس کنند ورا متخیله خوانند و اگر بمردم قیاس کنند مفکره خوانند چو وی

مفکره

معنیهاء آن بداند مثلا گرگ که بره بچشم شکل گرگ بیند بر و اما آنکه وی دشمن
است و از او بباید گریختن آن قوت متخیله داند هم چنین بره بچشم شکل
مادر اندر یابد و اما آنکه وی دوست ویست و سوی وی باید دویدن
آن قوت متخیله داند و این معنیها از محسوس آنگاه حاصل آید اندر آن
قوة که محسوس حاضر بود چون غایب شود آن معنی نشود ولکن آن معنیها را
قوتی که اندر خانه پسین مغز نهاده است وی نگاه دارد و آن قوة خزینه
دار معنیهاست چنانکه قوة خیال خزینه دار صورتهاست و این قوة را حافظه

حافظه

گویند و اندر میانهٔ مغز راه گذری است از خانهٔ پیشین سوی خانهٔ پسین

واهمه

آن را خانه میانگی گویند و آنجا قوتی دیگر ایستاده است که ورا قوة وهمی گویند
که اندر همه خزینه همی نگرد و صورتها را و معنیها را با یکدیگر همی آمیزد و ترکیب
همی کند و گاه بود که آن صورتها و معنیها باره نگیرد پس بر آن گونه نفس ما
از او بداند پس گاه بود که آنچه بنفس رسد راست بود و گاه بود که دروغ بود
پس بسوی این گفت خواجه که این رفیق که پیش رو تست دروغ زنست
و بیهوده گوی است ولیکن جاسوس تو است و طلایه تو است که از راه وی
علمها بنفس رسد پس ما را از دروغهای وی و آن صورتها و معنیها نا راست
که او بنفس رساند جدا باید کردن از آنچه راست بود و این به حجت و دلیل
جستن بر آن بدست آید پس هر چه دلیل و حجت بر او گواهی دهد بباید
پذیرفتن و آنچه بر او دلیل نبود بجای بباید هشتن پس بسوی این گفت
خواجه که تواند رماندهٔ بنقد کردن حق وی از باطل وی که آنکه وی جاسوس
تست و از راه وی خبرهاء دور بتو رسد بباید دانستن که قوت خشم که مردم راست
قوتیست که چیزی بیند و یا بشنود که نه بر مراد وی بود آن قوة چون دل را
بجوشاند از بهر کینه خواستن را چون آن قوة زور گیرد دشخوار باز آمد
و نصیحت کردنش سود ندارد پس بسوی این گفت خواجه که این رفیق که
بر دست راست تست هر بار که از جا بجنبد و بیاشوبد نصیحت کردن سود
ندارد و کار خویش بکند بی تمیز و بباید دانستن که قوة شهوة که مردم راست
نه بیک چیز آهنگ کند بلکه هر چه بیند از آن چیز که ورا اندرو رغبت بود
طلب کند از خوردنی و پوشیدنی و روی نیکو و آنچه بدین ماند از سرای
و ضیعت و از بهر حاصل کردن این چیزها و حاصل کردن شهوتهاش بکوشد
و لجاج اندر بندد و هیچ تمیز نکند میان آنچه شاید طلب کردن و آنچه نشاید
طلب کردن پس بسوی این گفت خواجه که این رفیق که بر دست چپ تست فراخ
شکم است و ترش است و پلید است و بباید دانستن که قوة خشم بزرگوارتر است
از قوة شهوت و دست راست قوی تر است از دست چپ پس بسوی این قوة خشم را
بر دست راست نهاد و قوة شهوة را بر دست چپ نهاد بباید دانستن که این

قوتها که نفس ما راست با نفس ما بهم اند و نفس ما از ایشان جدا نتوانند شد جز انگاه
که ازین جهان بشود و از قوتها جدا شود و این جدا شدن را وقتی معلوم است
که پیش ازان وقت جدا نتوانند شدن و مر هر کسی را وقتی است پیدا کرده جدا کانه
پس سوی این گفت خواجه که ترا ای مسکین بدین یاران باز بستاند و با ایشان
برد فشانیده اند و از ایشان جدا نتوانی شدن مگر که به غریبی شوی بشهرها
که این رفیقان آنجا نتوانند آمدن و این غریبی کردن را وقتی معلوم است
اکنون که وقت آن غریبی نیست چنان کن که تو زبردست باشی نه ایشان
و چنان کن که مهار خویش بدست ایشان ندهی بلکه ایشانرا فرمان بردار
خویش کنی و بر راه راست شان بدار و مدارا میانه شان آر که چون چنین
کنی ایشان مسخر تو شوند و تو مسخر ایشان نشوی و بر ایشان توانی نشستن
و ایشان بر تو ننشینند خواجه گوید ومن نوافذ حیلك فیهم ان تتسلط بهذا
الشکس الزعر علی هذا الادعن النهم بزبره زبرا فیکسره کثیرا وان تستدرج
علق التائه العمر بخلابة هذا الادعن الملق فتخفضه حفضا واما هذا
المموه المتحرص فلا تجنح الیه او یؤتیك موثقا من الله غلیظا فهنالك فصدقه
تصدیقا ولا تجمح عن اصاخة لما ینهیه الیك وان اختلط فانك لن تعدم
من لبابه ما هو جدیر باستثباته وتحققه فلما وصف لی هؤلاء الرفقه
وجدت قبولی مبادرا الی التصدیق ما یعرفهم به فلما استانفت فی امتحانهم
طریقة المعتبر صح المختبر منهم الخبر عنهم وانا فی مزاولتهم ومقاساتهم فتارة
لی الید علیها وطورا لها علی والله المستعان علی حسن مجاورة هذه الرفقه
الی حین الفرقه تفسیرش گوید از حیلتهای روان تو و از تدبیر نیکوی تو
اندر کار این یاران و رفیقان آنست که بدین بدخوی مرد مرکش مر این
رعنای بسیار خوار را بشکنی و بسرش باز زنی نیك و مر آشفتگی این خشم
آلوده و دشخوار کار را اندر یابی بفرهتن این رعنای چاپلوس و دم زدن
مر او را بسیار امانی نیك و اما این دروغ زن یافه گوی نگر که بدو نگرانی
و سخن وی ای استوار داری و سخنش بپذیری و چنان کن که هیچ گونه گوش بسخن

نداری مگر که درستی قوی باید را
از نزدیک ایزد جل و علا پس آنگاه
استوار دهم

وی نکنی و آنچه وی آرد از خبرها نینوشی وگرچند که راست با دروغ آمیخته
بود از برا که اندران میان آن بود که بباید پذیرفتن و نگاه باید داشتن
و بحقیقت آن بر باید رسیدن پس چون مرا از حال این رفیقان بگفت و وصف
ایشان بکرد سخت دلپذیر آمد مرا سخن او و بدانستم که راست همیگوید پس
چون دیگر باره به آزمایش ایشان مشغول شدم و اندر کار ایشان نظر کردم
نزدیک من درست شد آنچه وی گفت از حالهای این رفیقان و من اندر
دشخواریم از دشت ایشان گاه بود که دست مرا بود بر ایشان و گاه بود که دست
ایشانرا بود بر من و از ایزد همی خواهم بر نیکو همسایگی کردن و آمیختن با این
رفیقان تا انگاه که از ایشان جدا شوم شرحش باید دانستن که این
قوتها را که مر نفس ما راست که یاد کردیم هر یکی را دو کناره است یکی سوی
افزونی و دیگر سوی کمی و هر دو کناره نکوهیده است مثال آن قوة خشم کر
او را کنارهٔ فزونی چنانست که از هر چیزی بیاشوبد و به اندك مایه
چیز از جای بشود و زخم و کشش کند و کنارهٔ یکی چنان است که هیچ گونه
خشم نگیرد بهر حال که بود و این چنین حال ابی حمیتی گویند که بسوی زن
و فرزند خویش نگیرد و این هر دو کنارهٔ نکوهیده است و ستوده میان
این دو کناره است تا آنجا که خشم باید گرفتن خشم گیرد و آنجا که نباید
گرفتن نگیرد و اندر باب شهوة همچنین و کنارش است کنارهٔ فزونی
آنست که شهوة و آرزو از هر کجا که بود بجوید و نگاه نکند که شاید یا
نشاید از خوردنی و پوشیدنی و طلب مجامعت کردن از هر کجا که بود
مادر و خواهر را تمیز نکند و کنارهٔ یکی چون کسی کر و را خود شهوة و آرزو
نبود و این چنین مردم اندك بود و این هر دو کناره نکوهیده است و ستوده
میانش است تا ازان جای شهوة طلب کند که باید و شاید و از آنجا خورد
که وجهش بود و همچنین اندر معنی مجامعت از آنجا طلب کند که خرد
بپسندد و از ناپسندیده دور شود پس بدست آوردن این حالها میانه

بدان توان کردن که هر بار که قوت شهوت بجایی قصد کند که نشاید و نباید
مر قوت خشم را بر او گمارند تا ورا از آن راه باز دارد و باز پس آرد و بیرون
باز زند و اگر قوت خشم غلبه گیرد قوت شهوت را پیش وی فرستد تا ورا از فریفتن
و از آن طریقش باز آرد عبد ارا کردن با وی و بعودن ورا که باشد کز این
کس کز تو او را بیازاری یا بکشی گاهی بود که ترا بکار نیاید پس وی بجای نبود
و آنچه بدین ماند پس سوی این گفت خواجه که مر این بدخویی کردن
کش را بدین بسیار خوار پلید کار تا او را بشکند و آشفتگی این خشم آلوده
را بنشاند بفریفتن آن رعنا تا هر دو براه میانه باز آیند و اما آنچه
قوت وهمی نماید و آن دروغ و راست آمیخته بود باید که مردم آنرا بر
خرد عرضه کند و دلیل جوید و درستی خواهد اگر بر آن حجت یابد و دلیل
بر آن بپاخیزد بپذیرد و اگر بر آن حجت نیابد دست باز دارد و یله کند
پس سوی این گفت خواجه که آنچه این دروغ زن آرد مپذیر مگر که
حجتی بزرگ آرد ترا از نزدیک ایزد تعالی پس آنگاه استوار دار و بپذیر
و آن پارهٔ این فصل که سپس این است خود ظاهر است خواجه گوید ثم
انی استهدیت هذا الشیخ سبیل السیاحة استهداء حریص علیها مشوق
الیها فقال انک ومن هو بسبیلک عن مثل سیاحتی لمصدود
وسبیله علیک وعلیه لمسدود او یسعدک التفرد ولذلک موعد مضروب
لن تسبقه فاقنع بسیاحة مدخولة باقامة تسیح حینا وتخالط هؤلاء
حینا فمتی تجردت للسیاحة بکنه نشاطک رافقتک وقطعتهم واذا
حننت نحوهم انقلبت الیهم وقطعتنی حتی یاتی لک ان تتولی برکتک عنهم
تفسیرش گوید که از وی اندر خواستم که تا مرا راه نماید بسیاحت کردن و سفر
کردن آن چنان سیاحت که وی کند راه جستن کسی که حریص بود بر آن
و آرزومند بود بدان آن پیر گفت که تو و آنکه چو تو ماند از چنین سیاحت
کردن که من کنم نتوانید کردن که شما را از چنین سیاحت کردن باز داشته اند

و آن راه بر شما بسته مگر که نیک بختیت یاری کند به جدا شدن از این
یاران و اکنون وقت از جدا شدن نیست که وی را وقتی است معلوم که
تو پیش از آن وقت نتوانی شدن پس اکنون بسند به سیاحت کردنی آمیخته
به آرام و نشستن که گاهی سیاحت کنی و گاهی با این یاران آمیزش کنی
و هر بار که نشاط سیاحت کردن کنی بنشاطی تمام و بجد من با تو هم راهی
کنم و تو از ایشان ببری و هر بار که ترا آرزوی ایشان افتد بنزدیک ایشان
شوی و از من ببری تا آنگاه که وقت آید که بتمامی از ایشان برگردی شرحش
بباید دانستن که نفس تا وی با تن آمیخته است و بتدبیر تن مشغولست
ورا علم به حقیقت و دانش آن جهانی بتمام حاصل نیاید سوی آنکه هر چه
ورا بدین جهان اندر حاصل آید براه دلیل و به قیاس بود و بجملت که
که مشاهدهٔ حق نبود چنانکه بهری بیشتر یاد کرده آید پس چون شغل
تن از وی بیوفتد و این ره که از جهة کالبد است و میان وی و میان
حق باز دارنده است برخیزد و روی وی بتمامی سوی حالهای آن جهانی
شود پس دانستن ایزد و شناختن فرشتگان و حالهای آن جهانی او را
پیدا شود حقیقت چنانکه هیچ شک نه او فتد و چنان گردد حال وی
بدین باب که آن فرشتگان است یا نزدیک آن و بباید دانستن
که سیاحت کردن نفس کردن نفس را جستن دانش و بدست آوردن حقیقت
چیزهاست و مردم تا بدین گونه بود که یاد کردیم و حالش این حال بود
که باندر یافتن علمها مشغول شود نیک و همت از حالهای این جهانی
ببرد پس بدین حال و را پارهٔ از حالهای آن جهانی معلوم گردد و گاهی بود
که بتدبیر کردن و نگریدن اندر حال کالبد مشغول شود از یراکه نتواند
که همیشه بدان حال پیشین مشغول بود پس سوی این گفت خواجه که من
از آن پیر اندر خواستم که تا مرا راه دانش حقیقی بنماید و پیدا کند اینکه
خواستم که من چیزها همچون وی بدانم بحقیقت آن پیر گفت که تو این چنین
سیاحت که من کنم نتوانی کردن ای که این چنین که من همی دانم از حقیقت

چیزها تو نتوانی دانستن مگر پس جدا شدن ازین کالبد که این راهها
بر تو بسته است و اکنون وقت جدا شدن نیست که پیش ازان نبود و بباید
دانستن که نفس مردم بشغل کالبد و تدبیر وی اندر مانده است چنانکه
یاد کردیم و از آن شغلها که یکی مشغولی وی است به اندر یافتن محسوسها که
این حال نیز ورا باز دارنده است از کار خویش کردن چون دیدن و شنودن
و دیگر حسها پس دو بار که مشغول داشتن حسها مر نفس را ازوی دور شود
وی آهنگ اندر یافتن دانشها کند از عالم غیب و آنکه اندر سرشت وی است
بهری ازاو حاصل آید مثال آنکه اگر بخسبد بدان حال شغل حسها ازاو بیفتد
پس نفس آهنگ عالم فریشتگان کند و آنچه ایشان را معلوم است از خواهد
و ازاو پاره‌ای معلوم گردد پس اندران حال قوت وهمی و خیالی از نفس آن حال
اندر یابند و بدان سبب آنکه قوت وهمی نزدیک وی است و چنانکه نفس
از راه وی چیزها بداند وی نیز از راه نفس چیزها بداند پس اگر نفس ضعیف
بود و قوت وهمی قوی بود قوت وهم آن دانسته را بچیزهای دیگر مانند
کند و با چیزهاء دیگر بیامیزد پس قوة متخیله معنی آن چیز آمیخته و گردانده
را اندر یابد پس آن معنی سپسین را اندر خزینه خویش نهد آنکه ورا حافظه
گویند و شکل و صورة آن دیدنی که بخواب همی بیند و یا همی شود اندر خزینه
وی بنهد آنکه اورا قوة خیال گویند پس چون از خواب بیدار شود آن صورة
سپسین و آن معنی سپسین اندران خزینها مانده بوند پس اینچنین خواب
را تعبیر باید و تعبیرش آن بود که آن کس سپس باز بود و بیندیشد که این ورا
حاصل است از کدام دیدنی و شنودنی آمد و چگونه از حال خویش بگردید
و هم چنین بتحلیل سپس باز همی شود تا آن نخستین را اندر یابد پس گوید
که این خواب چنین و چنین دلیل کند و بداند که نفس را از عالم غیب چه چیز
حاصل آمدست و این خواب خوابی راست بود پس اگر نفس آن کس قوی
بود و قوت وهمی او مر آن دانسته را از حال بتواند گردانیدن پس اندر
خزینها همچنان بماند که نفس را حاصل آمدست از عالم غیب و مر این خواب را

حاصل

تعبیر

تعبیر نباید و اینچنین خواب جزوی از پیغمبری بود چنانکه پیغمبر ع گفته است
و مرتبه نیک مردانست و اگر نفسی بود قوی سخت چنانکه محسوسها اورا از آن
کار باز نتواند داشتن که اندر سرشت وی است این حال ورا بوقت بیداری
حاصل آید از عالم غیب و اندر یابد که آن دیگر بحال خواب اندر یافت و این
حال پیغمبران مرسل بود از عالم حال را بزبان شریعت وحی خوانند و مر ایشانرا
اندرین حال صورتهای پیش چشم حاصل آید و آوازهای بشنوند که مر ایشان
را چیزهای فرمایند از حکمهای شریعت و این یک گونه است از معجزات پیغمبران
که از غیب خبر دهند و آنچه بخواهد بودن بگویند و نیز بباید دانستن که
این کالبد مردم بردار نفس است تا چنان که نفس وی راهی کرد اندر همی گردد تا بفرمان
نفس بگوید و بجوید و برود و آنچه بدین ماند و اگر مجامعت خواهد آلت
مجامعت را بجنباند و برخیز انداش و این سبوی آن چنین است که ایزد تعم
مر جسمهای طبیعی را فرمان بردار فریشتگان آسمانی کرد آنکه ایشان را نفسها
خوانند و نفس ما از جهت آنکه نفس است از جنبش ایشان است بهری از جسمهای
طبیعی بفرمان نفس مردم کرد اگر نفسی بود قوی تر مر دیگر جسمهای طبیعی را جز
از کالبد خویش از حال بگرداند و اندروا اثر کند هر نفسی بر اندازه خویش مثال
که اگر نفسی بود قوی و مر اورا رفیقی بود و مر اورا آرزوی دیدن آن رفیق
آید وی بصدق خواهد که آن رفیق نزدیک او آمد نفس این مرد اندر
آن رفیق اثر کند و اندر وی آرامی پدید آید تا برخیزد و نزدیک این کس آید
و اگر خواهد کی اندرین عالم باد برخیزد باد خیزد و اگر خواهد که زلزله افتد
چنان بود و اگر خواهد که چوبی ماری گردد آن چوب مار گردد و اگر خواهد
که از گرسنگی جا نوری پدید آید چنان شود و آن گونه دیگر است از معجزات
پیغمبران چنانکه اندر خبرهای ایشان آمده است که حالهای کردند اندر
عالم برخلاف آنکه عادت جسمهای طبیعی است پس سبوی گفت خواجه گویند
بدانکه گاهی سیاحت کنی ای کریکار آن جهانی مشغول باشی تا چیزها بود نی
که هنوز نبود ست بدانی و آن ترا بر اندازه تو حاصل آید چنانکه پیغمبران را

وحی

دشریعت ایشان انکه پیغمبران حق بودند اندر میان مردمان از میان مردمان
ناچار است وناگزران است ازیراکه مردم از میان جانوران چنانست که تنها
زندگانی نتواند کردن وآنچه ورا بکار باید بحاصل نتوان آوردن پس باید
که گروهی بهم گرد آیند وبایکدیگر یاری کنند تا از هر یکی کاری بحاصل آید که
اندر زندگانی کردن ایشان بکار باید یکی آهنگری کند ویکی نان بائی کند ویکی
درزیئ کند وهم چنین دیگر کارها تا به جملهٔ ایشان نظام عالم بحاصل آید
وچون گروهی گرد آمدند مر هر یکی را اندر کارهای که رائی افتد وچنان
داند که صواب آنست وی همی داند پس فرمان یکدیگر نبرند پس میان ایشان
خلاف پدید آید ونظام زندگانیشان نشود پس چون چنین است باید که
یکی بود از جملهٔ ایشان که ورا قوتی بود از ایزد تعالی ووی بدان حال بود که یاد
کردیم از حالهای معجز خبری ومعجز فعلی واز همه از او حاصل آید تا دیگر مردمان
را بدان قهر کند وفرمان بردار خویش کند بفرمان ایزد تعالی وانیکس که چنین
بود پیغمبر حق بود وباید که اندر میان مردمان رسمی وشریعتی بنهد چنانکه صلاح
آن وقت اندر آن بود وایشان را بگوید که خدای هست ویکی است ووی
تعالی هیچ چیز نماند وهیچ چیز بدو نماند وبیش ازین بیفزاید وباید که بر ایشان عبادت
فریضه کند اندر شبانروز تا بدان عبادت کردن ایزد را بیاد دارند ومر اورا
نکنند وباید که اندر شریعت لهری از گفتارهای بر ظاهر بگوید وبهری به
رمز پوشیده بگوید تا اندران پوشیده خردمندان فکرت کنند واز آنجا به
پایگاه بلندتر شود از علم حقیقی ونه چنانست که این گروهی گویند که اکنون
پدیدار آمده اند که همه حکمهای شریعت را علت وجزائیت وماذانیم
وکس نداند بلکه فرمان شریعت را علت نشاید که بود آن فرمان محض است
وباچگونگی وی کس را کار نیست وآنچه براه خرد دانند خود راهی دیگر است
وایشان همی خواهند که میان حکمهای شرعی وحکمهای عقلی گرد آرند ونتوانند
وسخنهای آشفته همیگویند که نه خردمندان همه استانست ونه شریعت
ونباید دانستن که فرمان برداری شریعت ونگاه داشتن حکمهای دین بدین

جهان

جهان وبدان جهان سودمند است اما این جهانی آنست که هر بار که مردمان
فرمان شریعت بر بنا یمن کردند از بد یکدیگر ونیز خوبیهای نیکو ایشان را حاصل
آید پس ایمن بدین از بد دیگران واز بد خویش برهند چون فرمان شریعت برند
واما آن جهانی آنست که هر که فرمان شریعت نزد قوتهای دیگر کرا اورا ستخو
کنند بفرمان برداری وزیر دست کردند وفرمان بردار نفس کردند ازیراکه اندر
شریعت همه فرمانها بخلاف آرزو آن قوتهاست از ستم ناکردن وکس را نیازردن
ونیکی کردن وآنچه بدین ماند پس این قوتها ضعف کردن وفرمان بردار نفس
کردند نفس باقوی کردد واز بلای این قوتها پاره برهد وبدانکه سرشتنی است
مشغول شود پس ورا این معنیها که یاد کردیم از اندر یافتن علم وحالهای آن
جهانی بدست آید وآن نیز که بر زبان پیغمبران صلوات الله علیهم ایزد یاد
کرده است از ثواب وعقاب کالبد مر ایشان را حاصل آید چنانکه سپستر یاد
کنیم پس بسوی این گفت خواجه که گاهی سیاحت کن ایکه به چنین حالها دانستن
مشغول شود گاه بیارام ایکه بدان مشغول شو که اندر حال زندگانی کردن بکار
باید از خوردن وپوشیدن وآنچه بدین ماند ونیز هم بدین معنی است که
خواجه گفت که خرسند باش با آنک گاهی بطلب علم کردن وحقیقت چیزها دانستن
باندازهٔ خویش مشغول شوی وچون باین مشغول شوی وخویشتن را شادیتر
کنی مر بلیه یافتن آن راه را من با تو همراهی کنم ای که ترا راه نمایم چنانکه یاد
کردیم وهر بار که بتدبیر این تن وکالبد مشغول شوی تو از من بیری ایکه از
شادیکی از تو بشود پس تو از من بُبَریده باشی نه که من ترا دور کرده باشم
تا انگاه که این بازدارندگان برخیزند واین راه گیران بر تو دور شوند خواجه
گوید فرجع بنا الحدیث الی مسائلته عن اقلیم اقلیم مما احاط بعلمه ووقف
علی خبره فقال ان حدود الارض ثلثة حد تحوزه الخافقان وقد ادرک
کنهه وترامت الاخبار الجلیة المتواترة والغریبة بجل ما یحتوی علیه وحدّان
غریبان حد وراء المغرب وحد وراء المشرق لکل واحد منهما حد لا یجوز
بعدوهما الا الخواص منهم المکتسبون منة لم یثبت للبشر بالفطرة تفسیرش

گوید که حدیث من با وی با آنجا انجامید از او بپرسیدم از حال هر اقلیمی که وی
آنجا رسیده است و آنرا بعلم اندر یافته است و خبر آن شنیده است
وی گفت که حدهای زمین سه حدّ است یکی آنست که اندر میان مشرق و مغرب است
و این حدّ را بدانسته اند و خبر وی اندر یافته اند بتمامی و به شمار رسیده است
و از جایهای غریب نیز چنانکه اندرین اقلیم است بشمار رسیده است و دو حدّ
دیگر است غریب حدّی پس مغرب اندر است و حدّی از آن سوی مشرق و هر
یکی را از این دو حد جایگاهی و بندیست باز دارنده میان این عالم و میان
آن حدّ که هر کسی بدان جای نتواند رسیدن و از آنجا اندر نتواند گذشتن
جز خاصگان مؤمنان که قوّتی بدست آورده باشند خویشتن را که آن قوة
و را به اهل آفرینش نبود شرحش بباید دانستن که آفریدهای این جهانی
را از دو جزو آفریده اند یکی جزو مایه آفریدهاست که آن چیزها را از آن
آفریده اند و حال آن مایه چون حال چوبست که درو کرسی از وی کنند و
دانایان آن مایه را و آن جزو را هیولی خوانند دیگری چون صورة چیز است
و بصورة نه این شکل ظاهر خواهند و رنگ که بچشم در اندر آید بلکه بصورة
حقیقة چیز خواهند و آنکه هستی چیز بدو بود و حال وی چون بصورة کرسی
واسبی است و درست کردن هیولی که چه چیز است و صورة چه چیز است
بحجت و برهان سخت دشخوار است و دانا آنرا اندرین سخنها بسیار است
و به حقیقت بباید کردن حال ایشان نه اندرین چنین جای شاید کرد و لیکن
اعتقاد باید کردن که اصل و سبب این آفریدها این دو چیزند یکی هیولی
و دیگری صورة با فاعل و غایت پس آفریدها سه گونه اند هیولی و دیگر صورة
و سیم آنچه از ایشان مرکّبست و اندر دانستن حالهای مرکّب چندان
دشخواری نیست که اندر دانستن این دو اصل و بباید دانستن که هیولی
موجود گردد بسبب صورة و صورة را وجود از ایزد است بمیانجی فرشتگان
چنانکه یاد کرده آمد پس صورة بزرگوارتر است از هیولی پس بسوی این گفت
خواجه که حدهای زمین سه اند یکی میان مشرق و مغرب ای که آنچه مرکّبست

چون جانوران و درختان و آنچه بدینها مانند و دو حدّ دیگر غریب اند یکی پس
مغرب اند و دیگر از آن سوی مشرق و نه هر کسی بدان حدود تواند رسیدن
بسوی دشخواری اندر یافتن ایشان و انکس اندر تواند یافتن که خویشتن را
بدست آورده بود که آن ورا به اول آفرینش نبود اینکه علم و دانش بیاموزد تا
این دو حدّ را تواند شناختن و بسوی آنکه صورة بزرگوارترست چنانکه
یاد کردیم و مشرق جای آفتاب بر آمدنست جایگاه فروشدن روشنایی است
و هیولی را طبع نیستی است خواجه گوید وممّا یفیدها الاغتسال بعین خرّارة
فی جوار عین الحیوان الراکدة اذا اهدی الیها السایح فتطهر بها و شرب من
فراتها سرت فی جوارحه منّة مستبدعة طوبت لدیها تلک المهامه ولم یرسب
فی البحر المحیط ولم یتکاءده جبل قاف ولم تزبنه الزبانیة مدهدیة الی الهاویة
تفسیرش گوید آنچه سود دارد بسوی بدست آوردن این قوة آنست که سر و تن
بشوید بچشمهٔ آب روان که همسایگی چشمهٔ زندگانی ایستاده است که هر
بار که سیاحت کننده راه نماید بدان چشمه و طهارة کند بدان آب و از آب
خوش وی بخورد اندر اندامهای وی قوّتی نو بدید آید که بدان قوة بیابانهای
دراز ببرد تا کوهی که بیابانها راهی فراز بود بند بسوی وی و بزیر آب دریای
محیط فرو نشود و رنجش نرسد از بر شدن بکوه قاف و زبانیه آن مر او را
اندر مغاکهای دوزخ فرو نتوانند افکندن شرحش بباید دانستن که اندر یافتن
همه علمها و دانشها بر دو گونه است یکی را تصوّر گویند و دیگری را تصدیق گویند
و تصوّر آن بود که چون مردم براه حس چیزی اندر یابد مر او را از آن معنی حاصل
آید خواهی راست خواهی دروغ چنانکه کسی گوید آسمان و سیمرغ شنونده را ازین
دو لفظ دو معنی حاصل آید اما آنکه این سخن راست است یا دروغ اندرین
سخن نیست و امّا تصدیق آن بود که چون بدرستی چیزی اندر یابد صورتش
بپذیرد چنانکه یاد کردیم و ما آن نیز بداند که آن راستست یا نه راستست
و تصوّر مردم را بحدّ حاصل آید یا بچیزی که بحد ماند و تصدیق بقیاس
حاصل آید تا بچیزی که بدو ماند و حد و قیاس هر یکی از ایشان یا درست و حقیقی

بود و یا مانده درست بود و یا باطل بود و شناختن درستی و نادرستی حد
و قیاس را منطق گویند پس هر که منطق بداند حد و قیاس بداند پس علم بحقیقت
پس از نادانی برهد و اگر شبهتی آرند بروی آن شبهت را بداند گشادن و کس
او را از راه نتواند بردن پس علم منطق بسوی علم حقیقی دانستن بکار آید پس
بسوی این گفت خواجه که فایده دارد او را سر و تن بشستن بدان چشمه آب
روان اینکه منطق دانستن و چون او را بسوی دیگر آموزند او را روا نیست
و مر او را نیز بسوی علم حقیقی دانستن آموزند پس همانا یکی چشمه آب [illegible]
است اینکه علم حقیقی و آن چشمه ایستاده است از ایرا که او را نه از بهر
علمی دیگر جویند و هر که علم منطق بیاموخت بیابانهای نادانی را ببرد
و اندر دریای گمراهی غرقه نشود و بر کوههای شبهتها بر تواند شدن و بی
راهان ورا از راه نتوانند بردن خواجه گوید فاسترشدناه شرح حال هذه
العین فقال سکون قد بلغکم حال الظلمات المقیمة بناحیة القطب فلا
یشطع علیها الشارق فی کل سنة الی اجل مسمی انها من خاصها و لم یحجم
عنها افضی الی فضاء غیر محدود قد شحن نورا فیعرض له اول شیء عین خرارة
تمد نهرا علی البرزخ من اغتسل منها خف علی الماء فلم یرجحن الی الغرق و تسنم
تلک الشواهق غیر منصب حتی یخلص احد الحدین المنقطع عنهما تفسیرش
گوید که ورا گفتم که مرا شرح این چشمه بیشتر بکن گفت شنیده و بشما رسیده است
حال تاریکیها که نزدیک قطب ایستاده است که آفتاب برو بهر سالی اندر
بوقتی معلوم تابد هر که اندر میان تاریکی شود و سر باز نزند از اندر وی شدن
بسوی دشخواری را به فراخنای رسد که ورا کناره نیست بروشنائی آگنده
نخستین چیز که پدید آید چشمه روان بود که آب وی اندر جوی همی شود
که بر بلندی همی رود و هر کس سر و تن بدان آب بشوید سبک گردد تا بر سر
آب برود و غرقه نشود و بر سر کوههاء بلند بر شود بی آنکه رنجش رسد تا از آن
یکی از آن دو حد رسد که از این عالم باز بریده اند شان شرحش بباید دانستن
که همه چیزها که مردم آنرا اندر باید و بداند بداول کار بر او پوشیده بود

بدان جاهل بود و این نادانی اصل است و نادانی تاریکی است و نه هر کسی قصد
علم آموختن کند و تا تواند قصد آن کردن و بخواهد که از بند نادانی برهد
پس اگر کسی بود که دشخواری و رنج آموختن بر گیرد و از آن باک نبرد بعلم رسد
و علم روشنائی است و علم را کناره نیست و یکی از علمهای دشخوار علم هیولی
و صورتست چنانکه یاد کردیم پس بسوی این گفت خواجه که دانم که شنیده ای
حال تاریکی که نزدیک قطب است ای گر نادانی که وی اصل است و گفت که هر کس
اندران تاریکی شود بفراخنای او فتد بی کناره که بنور آگنده است و این علم
و نخست چیزی که او را پدید آید چشمه ایست روان ای گر اول چیزی که او را
بباید آموختن علم منطق است و حال علم منطق آنست که بیشتر یاد کردیم
پس حال هیولی و صورت بداند و ایشان دو حد اند که یاد کردیم خواجه گوید
فاستخبرناه عن الحد الغربی لمصاقبة بلادنا ایاه فقال ان باقصی المغرب
بحرا کبیرا حامیا قد سمی فی الکتاب الالهی عینا حامیة و ان الشمس انما
تغرب من تلقائها و قد هذا البحر من اقلیم عامر فات التحدید رحبة
لا عمار له الا غبراء یطرءون علیه و الظلمة معتکفة علی ادمیه و انما یجلی
المهاجرون الیه لمعة نور زهمها تجنحت الشمس للوجوب و ارضه سبخة کلما
اهلکت عمارتها واتیثها آخرون یعمرون فیها و سون فینهال و قد
اقام النتحار بین اهله بل القتال انما طائفة عزت استعلت علی غفر دیار
الآخرین و فرضت علیهم الجلا فیبغی قرارا فلا یتخلص الاخبار و هذا اریدهم
لا یفترون تفسیرش گوید که او را گفتم که از حد مغرب مرا آگاهی ده و باز
نمای که مغرب بشهرهای ما نزدیکتر است وی گفت که بدورترین جای از مغرب
دریائی است بزرگ و گرم که اندر نامه خدای او را چشمه گرم نام کرده است
و آفتاب نزدیک وی فرو شود و رودهائی که بدین دریا آیند از زمینی
ویران خیزند که کنارش پدید نیست و کس حد آن نتواند دانستن از فراخی که
هست و آبادانی کنند کان از زمین غریبان اند که از جایگاهی دیگر آیند و
تاریکی بر روی آن زمین ایستاده است و آن کسها که بدان زمین شوند

پارهٔ روشنائی بدست آرند انگاه که آفتاب فرو خواهد شدن و زمینش شورستان است هر بار که گروهی بدان زمین جای گیرند و آبادانی کنند مر ایشان را نخواهد و ایشان را از آنجا دور کند و دیگرانی بیارد بجای ایشان چون آبادانی کنند ریزان شود و چون بنا کنند بیوفتد و میان آن کسها کارزار دایم ایستاده است بلکه کشتن و هر گروهی که غلبه گیرند خان و مان آن دیگران بستانند و مر ایشان را از آنجای بیرون کنند و خواهند که آنجا بیارامند نتوانند و همچنین حال عادة ایشان است که از بن بنا ساید شرحش باید دانستن که اصل همه آفریدها نیستی و از نیستی هست کرده است و مر هیولی را طبعش نیستی است و بسبب صورة هست ۳ پس بسوی این گفت خواجه که بدو آخر مغرب دریائی هست گرم و تیره ای گر نیستی و دریای گرم را مثال نیستی مطلق نهاد و گفت که آفتاب آنجا فرو شود ای گر صورت را نیستی آید همچنان و صورة را به انجابه آفتاب مانند کرد ازیرا که همچنانکه همه دیدنیها بسبب روشنی آفتاب دیدنی کردند همه هیولیهای نیز که هست کردند بسبب صورة صورت هست کردند و نیز هیولی طبعش عدم است نه صورت پس بسوی این گفت خواجه که آن خیز گاه را کناره بدید نیست و این یاد کردیم و بباید دانستن که هیولی این آفریدها که زیر فلک ماه اند صورتها او باینده نیستند با وی بلکه چون صورتها مر پارهٔ هیولی را حاصل آید وی بدان صورة هست گردد و از سببی بیرونی صورتی دیگر بیاید و این صورة دور کند و بجای وی بایستد و بود که همین صورت باز آید و آن صورت دوم را دور کند و بود که صورتی دیگر آید پس بسوی این گفت خواجه که این زمین ویرانست و آبادانی کنند کانش از دور آیند ای گر صورتهاش از جای دیگر آیند پس ایشان چون غریبان اند و نیز هیولی چون شورستانست از جای دیگر آیند پس ایشان چون غریبان اند و نیز هیولی چون شورستان بدانکه صورتها اندرو دایم نمانند و نیز نیستی طبع هیولاست چنانکه بدید کردیم پس بسوی این گفت نیز که تاریکی بر روی این زمین ایستاده است ایکه نیستی طبع وی است

۲ شود چنانکه یاد کردیم صورتی که تباه شود ۳

و گفتیم آبادانی کنندگانش از جای دیگر آیند ای گر صورتهاش پس بسوی این گفت که چون آن آبادانی کنندگان بدینجا خواهند آمدن تا ذره روشنای از آفتاب بگیرند چون وی نیز دیك فرو شدن رسد ای گر صورة از بخشندهٔ صورت یابد و بدین جای بخشنده و دهندهٔ صورة را بر آفتاب مانند کرده نیز یاد کردیم که صورتها اینجای پای دارنده نیستند پس بسوی این گفت نیز گر این زمین چون شورستان است هر بار اندرو آبادانی کننده اند و دور کننده پس گویی که میان ایشان کارزار و کشتن است و طبع صورة آنست که بیاید و لکن نتواند پس بسوی این گفت نیز گر خواهند که قرار گیرند و این که خواهند سازند خواجه گوید و قد یطرق هذا الاقلیم کل حیوان و نبات لکنها اذا استقرت به و رعت و شربت من مائه غشیتها غواشی غریبة عن صورها فتری الانسان فیها و قد حلله مسك بهیمة و نبت علیها انیت من العشب و کذلك حال کل جنس فهذا الاقلیم خراب سبخ مشحون بالفتنة و الهیج و الخصام و الهرج یستعیر البهجة من مکان بعید تفسیرش گوید که بدین هر گونه جانوران و رستنگان آیند و لکن چون آنجا بیارامند و گیاهش بچرند و بر ایشان چیزها بدید آید که صورتهای انسان نمانند تا مردمی بینی گر بروی پوست چهارپایان بود و بروی پارهٔ گیاه روید و حال دیگر چیزها و گونها همچنین بود و این پارهٔ زمین ویرانست و شورستان و این زمین به فتنه و جنگ و خصومت و کارزار آگنده است و نیکویی از جایگاه دور بدست آرد و عاریت خواهد شرحش باید دانستن که مردم را صورتیست که آن صورت جزویست ای گر نفس وی چنانکه یاد کردیم و بحقیقت مردم آن صورتست و لکن چون هست گردد و با هیولی بیامیزد برین گونه هست تواند شدن و این کالبد و مادت را اندر حاصل آمدن آن صورة هیچ اثر نیست پس نه ضروریست اندر وجود ذات نفس پس این کالبد عرضی است که نتواند بودن جز با این مادة و برین گونه پس این شکل و این ماده اندر حاصل آمدن ذات نفس غریبست پس بسوی این گفت خواجه که جانوران

بدان اقلیم آیند ولکن چون آنجا قرار کیرند ای کر هست شوند ایشان از صورتهای
غریب حاصل آید ای کر این مرکب و بر آن صفت پس مردم را پایی یا پوستی
چون پوست چهارپایان و چون کیائی بروی بروید ای کر مویش بر آید و دیگر
جانوران همچنین و آنچه کفت که این زمین شورستانست و ویرانست و آن
دیگر وصفها خود آنست که بیشتر یاد کردیم اندران فصل پیشین خواجه کوید
وبین هذا الاقلیم واقلیمکم اقالیم اخری لکن وراء هذا الاقلیم مما یلی المحط
ارکان السماء اقلیم شبیه به فی امور من تلك انه صفصف غیر آهل
الا من غرباء واغلین ومنها انه مسترق النور من شعب غریب وان کان
اقرب الی کوة النور من المذکور قبله مرسی قواعد هذه الارض ومستقرها
لکن العمارة فی هذا الاقلیم مستقرة ولا مغاصبة بین ورادها للمحاط وکل
امة صقع محدود لا نظهر علیه غیرهم غلابا تفسیرش کوید که میان این زمین
ومیان زمین شما زمینهای دیکرست ولیکن از آن سوی این اقلیم که بنیاد
آسمانهاست زمینی است که بدین زمین ماند به چند چیز یکی آنکه با وی
هامون آمده است واندر وی کس ننشیند جز از غریبان که از جایهای دور
آمده بودند و دیکر آنکه مر این جای را روشنائی از جای غریب آمده است
وکر چه از جایکاه بر و زن بر روشنائی نزدیکتر است از آن جای پیشین و دیکر
که این جای بنیاد آسمانهاست چنانکه آن جای پیشین بنیاد این زمین و
قرارگاه وی است ولیکن آبادانی اندرین زمین پاینده است ومیان آن
غریبان که آن جای آمده اند وجایکاه کرفته اند چنانکه نیست وخان ومان
یکدیکر بستم نستانند ومر هر کروهی را جاییست پدید کرده که دیکری براه غلبه
نکند اندر آن جای که شرحش بیاید دانستن که آسمانها را نیز هم از هیولی و صورة
آفریده اند وحال هیولی یاد کردیم پیش از این ولیکن فرق میان هیولی زمین
ومیان هیولی آسمانها آنست که هیولی آسمانها نیك اندر آمیخته است با صورتهای
شان وصورة وی از او جدا نشود چنانکه صورتهاء زمینی از هیولیهاش
شود تا آنکاه که ایزد خواهد و نیز هیولی آسمانها را وجود هم بصورة است

وصورتهاشان از دهنده صورتهاست که وی بحقیقت ایزداست ولکن دهنده
صورتها که ایشان فرشتکان آسمانی اند به آسمان نزدیکترند از آنکه بزمین
پس بسوی این کفت خواجه که این اقلیم باقلیم زمین ماند بدانکه وی هامون است
وآبادانی کنانش از جای دور آمده اند ای کر صورتهاشان و نیز بدانکه روشنائیش
از جای غریبند و نیز بدانکه وی بنیاد آسمانهاست آن پیشین بنیاد زمینهاست
ولکن آبادانی اندرین اقلیم پاینده است واز دیکر جدا نشوند به جدا کردن
کسی از بیرون چنانکه از آن اقلیم پیشین ومر هر آسمانی را هیولی جداگانه است
چنانکه صورتی دیکر از هیولی را از او نستاند خواجه کوید فاقرب معامره
منا بقعة سکانها امة صغار بحثت حثاث الحرکات ومدنها تسع مدن
ویتلوها مملکة اهلها اصغر جثثا من هؤلاء واثقل حرکات یلهجون بالکتابة
والنجوم والطلسمات والنیرنجات والصنایع الدقیقة والاعمال العمیقة
ومدنها عشرون ویتلوها وراها مملکة ممتعون بالصباحة مولعون بالقصف
والطرب مبرؤن عن الغموم لطاف التعاطی للمزاهیر مستکثرون من
نقوم علیهم امراة وقد طبعوا علی الاحسان والخیر فاذا ذکر الشر اشمازوا
عنه ومدنها تسع مدن ویتلوها مملکة قد زید لسکانها بسطة فی الجسم
ودوعة فی الحسن ومن خصالهم ان معارفتهم من بعید عزیزة الجدوی
ومقارنتهم مودنة مدنها خمس مدن ویتلوها مملکة یاوی الیها امة تفسدون
فی الارض حبب الیهم الفتك والسفك والاغتیال والمثل مع طرب وهو بینهم
انفر معزی بالنکب والقتل والضرب وقد فتن کما زعم رواة اخبارها
بالملکة الحسناء المذکور امرها فقد شغفته حبا ومدنها ثمان مدن و
یتلوها مملکة عظیمة اهلها اعاکون فی العفة والعدالة والحکمة والتقوی
وتجهیز جهاز الخیر الی کل قطر واعتقاد الشفقة علی کل من دنا وبعد
واذال المعروف الی من علم وجهل وقد حسم خطهم من الجمال والبهاء ومدنها
ثمانی مدن ویتلوها مملکة تسکنها امة غامضة الفکر مولعة بالشر فان
جنحت للاصلاح انت نهایة التاکید واذا وقعت نطایفة لم یطرقها

طروق منهم و بل توخيها يسيرة الداهي المنكر لا يعجل فيها بعمل ولا يعتمد غير
الاناة فيما ياتي ويذر ومنها ثماني مدن ويتلوها مملكة كبيرة متسارحة
الاقطار كثيرة العمار بداة لا يتخذون انما قرارهم قاع صفصف مفصول
باثني عشر حدا فيها ثمانية وعشرون محطا لا يفرح طبقة منهم الى محط طبقة
اخرى الا اذا خلا من امامهم عن دورهم فسارعت الى خلافتها وان اسم
الممالك التي قبلها لتسافر اليها وتتردد عليها ويليها مملكة لم يدرك افقها
الى هذا الزمان لا مدن فيها ولا ياوي اليها من يذكر البصر وعمارها
الروحانيون من الملئكة لا ينزلها البشر ومنها تتنزل على من يليها
الامر والقدر وليس وراها من الارض معمر فهذان الاقليمان بهما
يتصل الارضون والسموات ذات البناء من العالم التي هي المغرب
تفسيرش گويد كه نزديكتر آبادانى آن زمين بما جاييكاهيست كه انگنها
كه انجا نشينند مردمانى اندخردتن وزرد روى و شهرهاى ايشان نه شهر سبت
و سپس اين جايگاه پادشاهيست كه مردمان وى سخت نيكورويانند و نشاط
و شادى كردن دوست دارند و از اندوه دورند و رودهاى خوش داانند
زدن و كوبهاى بسيار دانند از و زنى بر ايشان پادشاه است و به نيكى
كردن سرشته اند هر بار كه بدى شنوند از ان بگريزند و شهرهاشان
نه شهرست و سپس اين پادشاهيست كه مردمان او نيز سخت بزرگ اند
و بروى سخت نيكواند و از خاصيت ايشان آنست كه آشنائى ايشان ازدو
سود مندست و نزديكى ايشان دشخوار و رنج ناك و شهرستان پنج شهرست
و سپس اين پادشاهيست كه اندران زمين گروهانى نشينند كه اندر زمين
تباهى كنند و خون ريختن و كشتن و دست و پاى بريدن دوست دارند و خ
كنند و لهو نا كنند و سرخ روى بر ايشان پادشاه است كه شيفته است به بدى
كردن و كشتن و زدن و گويند كه بر آن زن پادشاهى نيكو روى كه بيشتر ياد
كرديم عاشق است و شهرهاى ايشان هشت شهرست و سپس اين پادشاهى
است بزرگ و مردمان آن جاى سخت دور اندند به پرهيزكارى و عدل و حكمت

و پادشائى و بفرستادن نيكى بهر كناره اى از جهان و اعتقاد مهربانى دارند اندر
هر كه به ايشان نزديك است يا از ايشان دور است نيكى كردن بجاى انكه
او را شناسد و انكه نشناسد و سخت بى راهند و نيكو روى و شهرهاى ايشان
هشت شهرست و سپس اين پادشاهى گرجايگاه كسهاى است دور اند بتن و بد
گرايند و گر بسوى نيكى گرايند نيكى بغايت كنند و گر بدى كنند نه بسبكسارى
كنند پس چون گران منكر كنند و شتاب نكنند اندر آن كه كنند و در بگذست
باز ندارند و شهرهاى ايشان هشت است و سپس اين پادشاهى است بزرگ
و بى كناره و ابادى كنارش بسيار اند و بيابانيان اندر ما اندر شهرها نيشد
و زمين ايشان هامون است و اندرو بر افزونى نيست و مر او را به دوازده
پاره كرده اند و اندر و بيست و هشت منزلگاه است و هيچ گروهى بجان و مال
گروهى ديگر نشوند مگر انكه پيش ايشان اندر بوند از جاى خويش بيرون شوند
مكر انگاه كه انكه پيش ايشان اندر بوند از جاى خويش بيرون شوند پس ايشان
بجاى ايشان آيند بشتاب و آن مردمان كه اندران پادشاهى پيشين اند
به غريبى بدين زمين آيند و اندرين زمين بگردند و سپس اين جاى پادشاهى
است كه كنارهاى آن كس نديد است و بدو نرسنده است تا بدين وقت اندر و
هيچ شهر و ده نيست و آنجا ماوى ندارد كسى كه به چشم سر شايد ديدن و
آبادانى كنند كانش فرشتگان و روحانيان اند هيچ مردم آنجا جاى نگيرد
و آنجا نرسد و از آن جا فرمان فرود آيد بر آن كسهاى كه زير ايشان اند و سپس
آن جاى آبادانى نيست مر اين زمين را پس اين دو اقليم است كه زمين
و آسمان به ايشان پيوسته است از دست چپ عالم كه وى مغرب است
شرحش ببايد دانستن كه اندرين فصل حال آسمانها همگانه ياد كند
و حال هشتم كه فلك بروج است و حال آسمان نهم كه او را معدل النهار گويند
و بهرى از صفها بر مذهب احكام است و بهرى بر مردمان رصد است
نخستين فلك ماه است كه گفت زود روند و خردتن و شهرهاشان نه است
اين بر صد بدانسته اند و ديگر فلك عطارد است كه گفت وى خردتر است

انكاه كه پيش

وکران رو تر و این برصد بدانسته اند و اما حدیث مجمی و دبیری و خو
این بمذهب احکامیان است و انکه فلکش ده است این برصد اند بن بسوی
این کفت خواجه که شهرهای ایشان هر دو نه اند و سیم فلک زهره است و انکه
کفت پادشای آن زنی است و نشاط و رود دوست دارد و نیکی کنند این مذهب
احکامیان است و انکه فلکش نه است بر مذهب رصد است و چهارم فلک
آفتاب است آنچه کوید که به تن بزرگ کند و شهرهاش پنج اند این برصد ندانستم
اندازیرا که آفتاب را درست کرده اند که صد و شصت و هفت بار چنده زمین است
بتقریب و آنچه کوید که نزدیکی بدیشان بدست و آشنائی نیکست بدین کرد
آمدن ستارکان خواهد با وی که او را احتراق کویند و این بر مذهب
احکامیان است ازیرا کر هیچ نحس مر ستارکان دیکر را بترکتر از احتراق
نیست نزدیک ایشان و فلک پنجم و ششم و هفتم که فلک مریخ و مشتری
و زحل است آنچه از حدیث کشتن و زدن و آنچه بدین ماند و عاشقی
مریخ و زهره را و مستوری و عالمی و نیکی کردن مشتری و حدیث نکوهیدگی
زحل این همه بر مذهب احکامیان است و حدیث شمار فلکها ثابت
برصد است و فلک هشتم که فلک بروج است و آنچه ستارکان هفت کانه
بدو اندر بکذرند و به غریبی به آنجا شوند و به دوازده پاره است و بیست
و هشت منزل معروفست و انکه کوید که وی هامون است آن خواهد که اندرو
برافزودنی نیست چنانکه اندر فلکهاء پیشین ازیرا که اندر فلکهاء پیشین
بهری نه راستند بلکه اندر بهری کاستی درست و اینجا نیست و انکه کوید
که هیچ کروهی بخانهٔ دیکر نشوند تا انکه پیش ایشانند از خانهٔ خویش بنشوند بدین
جنبش فلک بروج را خواهد و اندر پدید کردن این که حرکت فلک بروج
چکونه است حدیث درازاست ولکن درستست که همه ستارکان ثوابت
بر یک کونه جنبند و یکی زودتر و دیکر دیرتر نبود پس این برین کونه اعتقاد
باید کردن و این برصد چنین یافته اند و انکه کفت که ایشان بیابانی
اند و آنجا شهرها نیست بدین آن خواست که ستارکان بیابانی را یک فلک است

ودیکر انرا فلکهاء بسیاراست و اما فلک معدل النهار که فلک نهم است آنجا
هیچ ستاره نیست پس بسوی این کفت خواجه که آنجا کسی نیست که بچشم سر توان اندر
توان یافتن و آنچه کفت که آنجا روحانیان بوند و فرشتکان این مسئله
سخت دشخواراست و بجای دیکر پدید شاید کردن حال آن و ما بارکی از آن
سپستر یاد کنیم و همچنین آنچه کوید که فرمان از آنجا برآید دشخوارست
و انکه کوید که این دو اقلیم برجپ عالم اند که مغرب است بدین هیولی خواهد
چنانکه یاد کردیم پیشتر خواجه کوید و اذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لك
اقلیم لا یعمره بشر و لا نجم و لا شجر و لا حجر انما هو بر رحب و یم غمر و ریاح
محبوسة و نار مشبوبة و تجوز الی اقلیم تلقاك فیه جبال راسیة و انهار
جاریة و ریاح مرسلة و غیوم هاطلة و تجد فیها العقیان و اللجین و الجواهر
الثمینة و الوضیعة اجناسها و انواعها الا انه لا نابت فیه و تؤدیك عبوره
الی اقلیم مشحون بما خلا ذکره الی ما فیه من اصناف النبات نجمه و شجره مثمره
و غیر مثمرة محبه و مبزره و لا تجد فیها من نضی و نصیف من الحیوان و تعداه
الی اقلیم یجمع لك ما سلف ذکره الی انواع الحیوانات العجم سابحها و زاحفها
و دارجها و مدوها و متولداتها الا انه لا انیس فیه و تخلص منه الی عالمکم
هذا و قد دللتم علی ما یشتمله عیانا و سماعا تفسیرش کوید که چون از اینجا
روی سوی مشرق نهی نخست اقلیمی پدید آید که اندرو آبادانی کن نیست
نه از مردم و نه از سنگ بلکه صحرائیست فراخ و دریای پرآب و بادهای
ایستاده و آتش پراکنده و چون از اینجا کذری بجایی رسی کر آنجا کوههای
بلنداست و جویهای روان و بادهای جنبان و ابرهای باران بار و بدین
جای اندر زر یابی و سیم و کوهرهای بی بها از همه کونه و لکن اندرو هیچ روینده
نیابی و چون از اینجا بکذری بجایی رسی کر آکنده است بدین چیزها که یاد کردیم
و اندرو کونهاء رونیده یابی از کیاهها و درختهاء بارآور و بی دانه دار
و تخم دار و لکن اندر آنجا آنک بانک کند از جانوران نیابی هیچ کونه از
آنجا بجایی رسی کر اندرو این که کفتیم همه هست و نیز جانوران کونا کون یابی

و لا تجد

آشناکنان وخیزندکان ناکویا وپرندکان پروازکنان وراست بر آن زایندکان
وابنوسندکان ولکن آنجا مردم نبود واز انجا بدین عالم شمارسی ودانسته است
خالها آنجه اندرانجاست بدیدن وشنیدن شرحش ما بیشتر یادکردیم
که اصل آفریدهاء این جهان دو چیز است یکی مادّه است که اورا هیولی
کویند ودیکر صورة است وآنجه یادکردیم ازصفتها ازهیولی زمینی وآسمانی
بود واکنون خواهد که حال صورت یادکند کرجای وی مشرق نهاده است وبس

شرقی سوی ۴

بسوی این کفت خواجه که چون روی سوی مشرق شوی ورا اقلیمی پیش آید
که اندرو مردم وکیاه ودرخت نه بینی بلکه زمین فراخ بینی ودریای آب
وبادهای ایستاده ای کرهوا وآتش پراکنده وبباید دانستن که طبع زمین
وآفرینش وی جنانست که بایستی کراندرمیان آب پنهان بودی وآب کرد
وی اندربودی ازهمه سوی برابر جنانکه این هردو میان هوا اندرندی لکن
جون ایزد تعالی خواست که جانوران زمینی وآن جانوران که برخشك توانند
بودن سوند این جهار عنصر راجنان آفرید که یك مبکر همیکردند زمین
آب کردد وآب زمین کردد وآب هوا کردد وهوا آب کردد وهوا آتش کردد
وآتش هوا کردد پس بسوی این عنایت ایزدی وبسوی طبع این جهار عنصر
کناریها از آب زمین کردند پس بلندتر وکناری از زمین آب کردید پس مغاك
شد پس آب سوی مغاکی شد وآنجه بلند شده بود آب ازو بشد وآفتاب
برو تافت اورا خشك کرد پس کوه شد پس هم برین کونه همی بود تا جهاریکی
کما بیش از زمین برهنه کشت تا جانوران زمینی را جایکاه شد وبباید دانستن
که همیشه از زمین دوکونه بخار برهمی خیزد یکی ترابی ویکی سوخته زمینی
دودی از کرمای تابش اندروی نیز ازتپش اندرون زمین از آنکه ترابست
ابر کرد آید وباران بارد وآب برود واز آنکه سوخته است ودود است جون
برهوای سرد رسد سرد شود وکران کردد وفرود آید شتاب مرهوا بجنباند
از او باد خیزد وهرجند که سبب باد از زمین نیز بود واین آمیختن دوم است
از عنصرها یك با دیکر وجون کوهها پدید آمد اندر کوهها معدنهاء کوناکون

سبب پدید آمدن کوهها

سبب پدید آمدن باد

پدید آید از زر وسیم ویاقوت وآهن وسرب واین آمیختن سیوم است پس
بسوی این کفت خواجه که از انجا بکذری باقلیمی رسی کر آنجا کوههاء بلند بینی
وبادهاء جنبان وابرهاء باران بار وجویهاء روان واندرین زر وسیم و
کوهرهاء کران مایه وکم مایه یابند وجون این آمیزش بیشتر بود شایسته
کردید مر آنرا که از ایشان رستنیها پدید آید از کیاه ودرخت پس بسوی این کفت
خواجه که از آن اقلیم به اقلیمی رسی کر اندرو آنجه یادکردیم بود ونیز رستنیها
از کیاه درخت بار دار وبی بار وبباید دانستن که هرجند که این جیزها
را یك با دیکر آمیزش بیشتر همی شود از طبع عنصری وضدّی دورتر همیشود و
به اعتدال نزدیکتر همی شود وجون بهتر بیامیختند از ایشان جانوران پدید
آمدند کوناکون بهری که بابنوسیدند وبهری که بزادند پس بسوی این کفت
خواجه که جون از این بکذری به اقلیمی رسی کر آنجا این همه که یادکردیم یابی
ونیز جانوران ناکویا آشناکنان وخیزندکان وآن کونهاء دیکر کر یاد
کرد پس جون این آمیزش بیشتر بود وبه اعتدال نزدیکتر آمد مردم پابنوسید
وروان مردم بدو بپیوست جنین که همی بینیم وهمی شنویم پس این کونها که
یادکردیم صورتهاست آن جیزهاء کوناکون جنانکه از پیش هیولی دوکونه
جیز بود والله اعلم خواجه کوید فاذا اقطع سمت المشرق وحدیث الشمس تطلع
بین قرنین للشیطان فانّ الشیطان قرنین قرن یطیر وقرن یسیر والامة
السیارة منها قبیلتان قبیله فی خلق السباع وقبیله فی خلق البهایم وبینهما
تجار قائم دائم وهما جمیعًا ذات الیسار من المشرق وامّا الشیاطین الّتی
تطیر فان بوادیها ذات الیمین من المشرق ولایحصی فی جلس بین المخلوقات
یکاد یختص کل شخص منها بصنعة نادرة فمنها خلق لشخص من خلقتین او
ثلث اواربع کانسان یطیر وافعوان له راس خنزیر ومنها خلق هی خارج
من خلق مثل شخص هو انسان وشخص هو فرد رجل انسان وشخص هو کف
انسان اوغیر ذلك من الحیوان ولایبعد ان یکون التماثیل المختلط
التی ترقمها المصوّرون منقولة من ذلك الاقلیم والذی یغلب علی امر هذا

الاقلیم قد رتب سککا خمسًا للبرید جعلها ایض مسالح لمملکته فهنالک یختطف
من یهوی من سکان هذا العالم و یستثبت الاخبار المنهیة منه و یستحیی و سلّم من
من قتم علی الخمس مرصد بباب الاقلیم و معهم الاخفاء فی کتاب مطوی مختوم
لا یطلع علیه القیم اثماله و علیه ان یوصل الی الخازن یعرضه علی الملک فاما
الاسری فیکفیهم هذا الخازن و اما الاخفاء فیستحفظه خازنا آخر و کلما
استاسروا من عالمکم اخیافا من الناس و الحیوان و غیرها تناسلوا
علی صورهم مزاجاتها او اخذا جاآیاها تفسیر شُ گوید که چون سوی مشرق
شوی آفتاب را یابی که به دو سوی وی دیو بر همی آید ازیرا که دیو را دو سوی هست
یکی پران و یکی روان و این گروه که روانند دو قبیله اند قبیله بد دکان مانند
و قبیلهٔ بد چهارپایان و میان ایشان همیشه کارزار است و این هر دو قبیله
بر دست چپ مشرق اند و آن دیوان که پران اند بر دست راست مشرق اند
و همه بر یک آفرینش نه اند بلکه گویی که مر هر یکی را از ایشان آفرینشی جدا
گانه است نادرتا از ایشان یکی را دو آفرینش است و یکی را سه و یکی را چهار
چنانکه مردمی پران و ماری که سرش سر خوک ماند و یکی نیمه آفرینشی
پارهٔ از آفرینشی چنانکه نیمی از مردم یا کف دستی از مردم یا پای آدمی دم
و جز ازین گونه از جانوران دیگر و شاید بودن و دور نیست که این صورتهاء
آمیخته که نگارگران نگارند از آن جای آورده اند و برین اقلیم چیزی غلبه
دارد و آن آنست که پنج گوی پیدا کرده است بسوی صاحب خبر آن و این
گویها را نیز سلاح گاه پادشاهی خویش کرده است و سلاح دار ازرا آنجا بپای
کرده است تا هر کرا ازین عالم اخبار رسد بگیرندش و آن چیزها که با ایشان
بود نگاه دارند مر اسیران را بدان سپارند که مهتر ازین پنج است که وی
بر در اقلیم ایستاده و این چیزها که با ایشان بود که بباید رسانیدن
اندر نامه پیچیده بود و مهر بر نهاده که آن دربان نداند که اندر آن نامه
چه چیز است بلکه بر وی آنست که آن نامه به خزینه داری سپارد تا وی
بر ملک عرضه کند و اما اسیران این خزینه دار نگاه دارد و اما چیزهاء

دیگر خزینه داری دیگر نگاه دارد و هر باری که گروهی از مردمان و جانوران
دیگر و جز از ایشان ازین عالم شما اسیر کنند از میان ایشان چیزهاء دیگر
پدید آید یا آمیخته از ایشان یا پارهٔ از ایشان شرحش اندرین دو فصل
که گذشت حال هیولی و صورة یاد کرده تا بحدیث مردم رسد اکنون اندرین
فصل قوتهاء مردم و راه دانش و اندر یافتن علم وی یاد کند اما قوة
خشم و قوة شهوة یاد کردیم تمام بیشتر و اما قوة خیالی که وی را هست بدانش
اینجا یاد کنیم ببایند دانستن که علم چیزها و اندر یافتن دانشها که
مردم را حاصل آید و باز دارنده شود از دیدار صورة صورت و شکل آن
چیز دیدنی اندر چشم ما اوفتد بی آنکه آن چیز اندر چشم ما حاصل آید
پس صورة و شکل آن چیز بی آن چیز اندر چشم ما آید و لکن مادهٔ آن چیز
حاضر بود و چون آن چیز غایب کرد اندر یافتن شود پس چون اندر چشم
اوفتاد آن قوة که اندر اول خانهٔ پیشین مغز ایستاده است که اندر یابنده
محسوسها وی است و حاستها آلتهاء وی اند که او را حس مشترک گویند وی
بداند که آن محسوس چیست و ما هر یکی ازین قوتها بیشتر یاد کردیم و اینجا شرح
بیشتر نکنیم پس چون صورت محسوس اندر قوت حس مشترک حاصل آید آنچه
وی را حاصل آید بقوتی دیگر سپارد که از میان خانهٔ پیشین مغز است که
ورا قوت خیال گویند و اندر آنجا آن صورة نگار دیده شود هم بر آن گونه که
دیده بود سرش بسوی و پایش بسوی دیگر و دستش بجایی دیگر و اندر آنجا
بماند هر چند که دیدنی غایب شود پس این صورة باری از مادة جدا شده است
ازیرا که هر چند که دیدنی غایب است وی حاضر است و لکن از معنیها مادة خالی
نیست بسوی آنکه صورة چیزی با مادة است و هر محسوسی را معنی است که
به حس آن معنی اندر نتوان یافتن چون دوست دار و بدکار از جانوران
و دیگر معنیها پس معنیها را قوتی دیگر اندر یابد که اندر آخر خانهٔ پیشین مغز است
که ورا بقیاس جانوران متخیله خوانند و بقیاس مردم مفکره و مثال این کبک
و باز و بچهٔ کبک که کبک مر باز را به بیند به چشم شکل وی اندر یابد و اما

انکه وی خورندهٔ اوست و از وی باید گریختن نه قوة حساس داند بلکه قوة
متخیله داند و هم برین گونه بچه کبک از مادرش بچشم شکل وی یابد و اما
انکه وی بر وی مهربانست و سوی وی باید دویدن این معنی آن قوة داند که یاد
کردیم من این معنی را زماده و از آمیزش ماده دورتر است ازیرا که معنی چیزیست
ولکن یکبارگی از ماده جدا نبود بسوی این که این معنی آن شخص است معین
پس چون آن معنی حاصل آید اندران قوة او آن معنی را بقوتی سپارد که
بخانهٔ سپسین مغز اندر است که او را حافظه گویند ازیرا که این معنی اندر
قوت متخیله انگاه حاصل بود که محسوس حاضر بود همچنانکه شکل چیز اندر
قوت حس مشترک انگاه حاصل بود که محسوس حاضر بود پس این قوة خزینه
دار معنیها ست چنانکه خزینه دار صورتها و شکلهاست و قوتی دیگرست
که جایگاه وی خانهٔ میانه است از خانهاء مغز که او را قوت وهمی و خیالی
گویند و آنجاکه ویست راه گذریست که بسعی ماند چون طاقی در آن و
پارهٔ از مغز که آنجاست بکرمی ماند و بتازی و راد و ده گویند گاهی کوتاه
شود و گاهی دراز شود هم چون کرم تا به دراز شدن و کوتاه شدن و قوة
خیالی مر خزینهٔ شکلها را و خزینهٔ معنیها را اندر دید پس گاه بود که معنیها
گوناگون را و شکلهاء گوناگون را یکبار دیگر بر آمیزد و از آن آمیخته چیزی
دیگر بحاصل آرد و گاه بود که از یک شکل و یک معنی بهری بگیرد و گاه بود
که آن چنان که آن شکل و آن معنی بود بگیرد و گاه بود که شکل و صورت
را یکبار دیگر بر آمیزد پس آنچه وی از معنیها راست بگیرد نفس آن معنی
را مجرد از ماده بر وجهی کلی بداند چنانکه بهمه روی از ماده جدا شده بود
چنانکه معنی مردمی از شخصهاء مردم و معنی اسبی از شخصهای اسبان پس
اندر یافتن نفس مر معنیها را از راه محسوسات برین گونه بود و بباید دانستن
که با نفس مردم این قوتها اند که یاد کردیم و ایشان با نفس مردم بهم موجود
شده اند چون قوت خیالی و قوة خشم و قوة شهوت و این قوتها چون
دیوانند که ما را از علم آموختن و از نیکی کردن باز دارند پس بسوی این گفت

خواجه که چون سوی مشرق شوی آفتاب را یابی که اندر میان دو شروه دیو همی بر آید
بر آن ای که قوة خیالی و دیگر روان و این دو گونه یکی چون دوکان ای که بزند یکی
خشم و دیگر چون چهارپایان ای که قوة شهوت و گفت که میان ایشان کار
زار است و این آن معنیست که یاد کردیم که خشم مر شهوة را باززند و شهوة
خشم را نرم کند و ایشانرا بر چپ مشرق نهاد بدان معنی که بیشتر یاد کردیم و اما
قوة خیالی پیشین یاد کردیم که چگونه است و انکه او معنیها را و شکلها را یک
شکل باری بگیرد و باری بجای بهلد پس بسوی این گفت خواجه که آن دیوان
که بر آنند جایگاه‌شان بر راست مشرق است و مر هر یکی را از ایشان صورتی
دیگر است از صورتها آمیخته که قوة خیال کند و با چون صورتهاء ناقص مثال
پیشین چون مردمی بر آن و مار با سر شیر و دنب مرغ و با پارهٔ از صورتها
چون سری و کف دستی و پای و آنچه بدین ماند و گویی که نگارگران که صورتهاء
آمیخته گوناگون بنگارند چنین کنند که نخست اندر قوة خیالی آن صورتها
بحاصل آرند پس بنگارند و بباید دانستن که اندامهاء حس چون چشم و گوش
و بینی و دهان و دست و با همه تن چون کوهها اند که از راه ایشان به شهر حس
اندر توان شدن تا بقوة حس مشترک رسند و این حس‌ها چون سلاح
دارانند که هر که با ایشان رسد بگیرندشان ایکه اندر مانندش و حس مشترک
رئیس ایشانست و براه او بدیگر قوتها رسد چنانکه یاد کردیم پیشتر پس صورتها
و شکلهاء محسوسات چون اسیرانند که به خزینه دارشان سپارند یعنی بقوت
خیال و از معنیهاء آن صورتها نه حس مشترک آگاهی دارد و نه قوة خیال و معنیهای
آن صورتها چون چیزهای اند که اندر نامه بوند و سگان ازان خبر ندارند تا
به پادشاه رسد وی بداند و آن بخزینه داری دیگر سپارد که قوة وی حافظ است
و چون این معنیها و شکلها حاصل آید از ایشان بهری را یک با دیگر بیامیزند
و یا پارهٔ بگیرند چنانکه یاد کردم پس بسوی این خواجه این حالها را برین گونه
وصف کرد و سخن اندر دراز کرد خواجه گوید و من القرنین من قد یسار قو
الی اقلیمکم هذه فیغشی الناس فی الانفاس حتی یخلص الی السویداء من القلوب

فاما القرن الذی فی صورة السباع من القرنین السیارین فانه یتربص بالانسان
طروادنی مستعتب علیه فیستفزه ویزین له سوء العمل من القتل والمثل و
الجائش والایذاء ویربی الحقد فی النفس ویبعث علی الظلم والغشم واما القرن
الاخر منهما فلا یزال یناجی بال الانسان بتحسین الفحشاء من الفعل والمنکر
من العمل والفجور لدیه وتشویقه الیه وتحریضه علیه فقد کبطهر اللجاج
واعتمد علی الالحاح حتی یجره الیه حزا واما القرن الطیار فانما سیول له
التکذیب بما لا یری ویصور لدیه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع وینادی
سر الانسان ان لا انشاءة اخری للسوای والحسنی ولا قیوم علی الملکوت
تفسیرش کوید که بود کروهی ازین دو سوی دیوان سفر کنند و باقلیم شما
آیند و بمردمان رسند تا دم زدنشان تا بمیانه دل ایشان در شوند اما آن
سو کر به درکان بماند ازین دو سوی دوان او کوش آن دارد آن مردم
که با اندکی آزار آیدش از کسی بیل او را ارجای بجنباند و کارها و بد بنزدیک
وی ما را یا بد از کشتن و آنذ امها بریدن و آزردن و رنج نمودن و کینه را
اندر دلش بپرورانذ و برانکیزانذ بر ستم کردن و تباهی کردن و اما آن سوی
دیگر از آن دو کانه همیشه مناجات همین کند با دل مردم به نیکو نمودن زشتیها
از کارها مر او را و بحریص کردن مر او را بر ناشایستها و آرزومند کردن او را
بدان و لجاج اندر بسته است و پژوهی کند اندر آن یا او را بدان سو کند
واما این سوی پران مردم را بر آن دارد که تا هر چه به بیند بد دروغ دارد
و نزدیک وی نیکو کرد اند پرستیدن آنچه آفریده بود و اندر دل مردم افکند
که پس جهان جهانی دیگر نیست و بر نیکی و بدی پاداش نیست و این جهان را
آفرید کار نیست شرحش یاد کردیم که بدین سروها چه خواهد خواجه و کفتیم که
فعلهای ایشان چه چیز است آنچه قوة خشم است هر بار که ناکام مردم خبری
شود ورا بیاشوباند و کوید که بباید زدن و بباید کشتن و کینه باید کشیدن
و آنچه بدین ماند و اما قوة شهوة مر مردم را بزشتیها کشد و کوید که آرزو
از هر کجا که بود بر باید داشتن و لجاج باید بردن اندر حاصل کردن شهوتها

و همی کوشد تا مردم را به آن کشد و اما قوت خیالی کر مردم را کوید که این که
مردمان کویند از نیکی و بدی کر باید کرد و نباید کرد هیچ چیز نیست و دروغ است
و آنرا باید پرستیدن که شاید دیدن و حاصل بود و بدان مشغول باید بودن
و کوید که خود جهانی دیگر نیست و هر چه هست خود همین است که پیداست
و نیکی و بدی و هر چه خواهی همی کن که این را خود پاداش نیست و از حدیث خدا
خود خبر نیست و همه کار این جهانیست و این که یاد کردیم از نمودن قوة خیالی
انگاه بود که نفس ما زیر دست این قوتها بود نه زبردست خواجه کوید و ان
من القرنین لطوایف تصاقب حدود اقلیم وراء اقلیم تعمره الملائکة الاد
تهتدی بهدی الملئکة قد نزعت عن غوایة المردة وتقبلت سیر الطیبین من
الروحانیین فاولئك اذا خالطوا الناس لم یعبثوا بهم ولا اضلوهم و بحثن
مظاهرتهم علی تطهیرهم وهی حرج وحرج تفسیرش کوید که ازین دو سروها
دیوان کروهی اند که نزدیک حدهای اقلیمی اند که سپس اقلیمی اندر است که آن
اقلیم را فرشتکان زمینی آبادان کنند و راه راست یافته اند براه نمودن
فرشتکان ایشانرا و بی راهی دیوان بدان از خویشتن جدا کرده اند و راه
فرشتکان روحانیان کرفته اند و این دیوان چون با مردمان بیامیزند
ایشانرا تباه نکنند و از راه راستشان نبرند و یاری کنند نیکو مر ایشان را بر
پاك شدن و اینها بر مان اند و مر ایشان را بتازی جن وحن کویند شرحش
یاد کردیم که چون این قوتها زیر دست بوند و نفس ما فرمان بردار ایشان بود
حال ایشان چگونه بود اندرین فصل کر پیشین این فصل است و اما هر بار
که این قوتها زیر دست بود و فرمان بردار نفس بوند نفس ما را از ایشان نماید
بود که انسان بجایکاهی کر باید بکار دارد و کار فرماید پس بسوی این کفت خواجه
که ازین سروها که دیوان اند هری از ایشان نزدیك تعلیم فرشتکان زمینی
انشتند و بدین فرشتکان نفسهاء مردم را خواهد و ایشان راه دیوان
بر دست بار داشته اند اینکه فرمان بردار نفس اند پس ایشان مردم را از راه
نبرند و تباه نکنند و ایشانرا بدین حال پری خوانند خواجه کوید و من حصل

وراء هذا الاقليم وغل في اقاليم الملئكة فالمتصل منهما بالارض اقليم تسكنه
الملئكة الارضيون واذا اهم طبقتان طبقة ذات الميمنة وهي مؤتمرة
عاملة والطبقتان تهبطان الى اقليم الجن والانس هويا وتعرجان في السماء
رقيا ويقال ان الحفظة وكرام الكاتبين منهم وان القاعد مرصد اليمين
من الامارة والى الاملاء والقاعد مرصد اليسار من العمالة والى الكتابة
تفسيرش گويد كه هر كه از اينجا بگذرد و به اقليمی كه سپس اين اندست حاصل
آيد دور اندر سود به اقليمهاء فرشتگان و از آن اقليمها آنچه بزمين
پيوسته است اقليمی كه آنجا فرشتگان زمينی نشينند و ايشان دو گروه اند
گروهی بدست راست نشسته اند و ايشان دانا اند و فرمايندگان و برابر
ايشان گروهی ديگر نشينند بر دست چپ و ايشان فرمان برانند و كار
كنان و اين دوم گروه گاهی بزير فرو آيند با قليم مردمان و پريان و گاه به آسمان
دورتر شوند و گويند كه اين دو فرشته كه بر مردمان موكل اند كه ايشان را
حفظة و كرام الكاتبين گويند كه يكی بر دست راستست از فرمايندگان
و املا كردن بدوست و آنكه بر دست چپ است از كاركنانست و نبشتن
بدوست شرحش ببايد دانستن كه نفس مردم را قوتی ديگرست جز آن
هنگامه و آن قوت خرد است و خرد مردم دو گونه است يكی آنست كه
نفس علم را بدو اندريابد و ميان حق و باطل فرق بدو كند و اين را عقل نظری
گويند ای خرد دانا و ديگر آنست كه نفس بدو كارهاء نيكو كند و خويهاء نيكو
حاصل كند و خويهاء بد از خويشتن دور كند و اين را عقل عملی خوانند ای
خرد كاركن و اين خرد ما گاه بود كه نگرستنش اندر حال اين تن بود و بكارهای
اين جهانی نگاه كردن و گاه بود كه نگريدنش اندر كارهای آن جهانی بود و از
شناختن ايزد عز و جل و فرشتگان و هر چه خرد دانا بداند خرد كاركن بدان
كار كند پس بسوی اين گفت خواجه كه فرشتگان زمينی دو گونه اند يكی فرماينده
و داننده ديگر فرمان برنده و كاركننده و نيز بسوی اين گفت كه اين فرشتگان
گاه بزمين آيند و گاه بر آسمان شوند و گفت كه اين دو فرشته كه بر ما موكل اند

از جمله ايشانند بلكه خود ايشانند آنكه گويند كه بر دست راستند از فرمايندگانند
ای كه داناست و آنكه بر دست چپ آيد نويسندگانند ای كه كاركننده است خواجه
گويد ومن اوجد له الى عبور هذا الاقليم سبيل خاص الى ما وراء السماء صار خلو
فلمح ذرية الخلق الاقدم ولهم ملك واحد مطاع فاول حدوده معمور بخدمة
ملكهم الاعظم عاكفين على العمل المقرب الى الزلفى وهم امة بررة لا يحبب
لهم او نوم او غلمة او ظلم او حسد او كسل قد وكلوا بعمارة ربض هذه المملكة
وقفوا عليه وهم حاضرة متمدنون بادون الى قصور مشيدة وابنية سرية تروق
في عجيب طينتها حتى انعجن ما لا تشاكله طينة اقليمكم وانه لاخلد من الزجاج
والياقوت وسائر ما يسطي امد بلاه وقد املى لهؤلاء في اعمارهم وانسي في
آجالهم فلا يخترمون دون ابعد الآماد وتبرهم عمارة الربض طائعين
وبعد هؤلاء امة اشد اختلاطا بملكهم مصرفون على خدمة المجلس
بالمثول قد صيبوا فلم يعدلوا بالاحتمال واستخلصوا للقرب ومكنوه من رهق
المجلس الاعلى والحفوف حوله ومتعوا بالنظر الى وجه الملك وصالا لا انفصال
فيه وحلوا بحلية اللطف في الشمائل والنقابة في الاذهان والنقاوة في
الاشارات والدال الباهر والحسن الرائع الهيئة البالغة وضرب لكل
واحد منهم حد محدود ومقام معلوم ودرجة مفروضة لا ينازع فيها
ولا يشارك فكل من عداه مرتفع عنه او سحيح نفسا بالقصور دونهم
فادناهم منزلة من الملك واحد هو ابوهم وهم اولاده وحفدته وعنه
تصدر اليهم خطاب الملك ورسومه ومن غرائب احوالهم ان طبايعهم
لا يستعجل بهم الى الهرم وان الولد منهم وان كان اقدم مدة فهو اسبغ منة
واثبت بهجة وكلهم مصحرون قد كفوا الاكتساب تفسيرش گويد هر كه او را
راه دهند تا ازين اقليم اندر گذرد و ياری كنندش بر آن گذشتن راه يابد
ببيند از سپس آسمانها و سپند مر آفريدهای پيشين را و مر ايشان را پادشاهی
است يگانه و همه فرمان بران ويند نخستين حدی از حدهای آن جای آبادان
است بخادمانی از آن پادشاه بزرگتر و ايستاده اند هميشه بكاری نزديك

کننده ایشان به پادشاه وایشان گروهانی پارسااند و به بسیار خوردن
نگرایند و بشهوت جماع و ستم کردن و حسد و بکاهلی میل نکنند وایشان را
موکل کرده اند به آبادان کردن بادهٔ این پادشاهی و به آنجا بداشته اند
وایشان شهرنشینان اند واندر کوشکهاء بلند و بناهاء نیکو نشستند
که از هر سرشتن کل انجا بها رنج بسیار برده اند ما جنان سرشته شده است
که بدین کل اقلیمهاء شما نماند و آن بناها پاینده است از آبگینه واز یاقوت
واز همه چیزها که تباه شدن وی دیر بود و مر ایشان را عمرهاء دراز داده اند
واندر رسیدن مرگ را اندیشان از ایشان دور کرده اند و نه میرند مگر
سپس روزگاری دراز و کار ایشان آبادان کردن باده است و فرمان
برداری و سپس ایشان گروهی اند که با پادشاه آمیخته ترند بکار فرمودن
ایشان را خوار نکرده اند واز این حالشان صیانت کرده اند و بگزیده اند
مر نزدیکی را و راه داده اندشان به نگریدن سوی نشستگاه بزرگتر و بگرد
آن نشستگاه اندر گردیدن و برخوردارشان کرده اند بنگریدن اندر
روی پادشاه پیوسته پیوستگی که اندر وحدائی نبود و بیاراسته اند
ایشان را به پیرایه چابوکی که اندر نهاد و تیزهوشی و راست نمایشی و به
دیدار خیره کننده و نیکویی تمام و هر یکی را جدا جای پدید کرده اند جداگانه
و جایگاهی معلوم و پایگاهی پیدا کرده که اندر آن جای با وی همبازی نکنند
که هر که جز از وست یا برتر از وست و یا دلش بفروتری خوش است و نزدیکترین
پادشا یکی است از ایشان که او پیدا ایشانست و ایشان فرزندان و پیرکان وی اند
و پند و بر زبان وی فرمان پادشاه به ایشان آمد و از غریب حالهای ایشان
آنست که پیر و فرتوت نشوند بروزگار و پدرشان هر چند که بسال پیش
تر است وی قوی تر است و چون روی تر و همه بپایان نشینند واز پوشش اندر
جای بی نیازند شرحش بباید دانستن که نفس مردم را حالها است جز آنکه
یاد کردیم یکی آنکه وجودش با وجود کالبد بود نه چنان که گروهی پنداشتند
که نفس کلیست بجای و پارهای از وجدا شوند و هر پارهٔ بکالبدی آید و ورا

تدبیر همیکند پس چون کالبد تباه شود وی بدان جای باز شود که از آنجا آمد
و دیگر آنکه این نفس ما سپس تباه شدن کالبد باقی بماند و نیست نشود نه
چنانست که گروهی گمان برند که نفس مردم ناچیز گردد همچون قوتهاء دیگر و دیگر
که نشاید که نفسی از کالبدی بکالبدی شود سپس جدای چنانکه گروهانی
دیگر پندارند و دیگر نفس مردم که جزوی از وی است و مردم بدو مردم است
اندر تن مردم نیست و با کالبد وی آمیخته نیست و جای دیگر نیست و به
اندرون عالم نیست و بیرون عالم نیست و جای گیر نیست و این مسئله را
ما بوهم توانیم اندر یافتن ازیرا که وهم آنچه داند از در حس داند و اندر حس
هیچ چیز نیست که جز او چیزی بود و با وی نبود و نیز هیچ ندید است که نه
اندر عالم بود و نه اندر بیرون عالم و جای گیر نبود پس این مسئله را وهم
نتوان دانستن بلکه به حجت نفس ما بداند و به برهان عقل ما را درست
شود و این مسئلها که یاد کردیم دانستن ایشان سخت دشخوار است پس
هر که حال نفس مردم بداند که وی جایگیر و بجایش حاجت نیست بداند که
فرشتگان و ایزد را شناسد بدین صفت بر اندازهٔ طاقت خویش و آنچه
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله گفت که من عرف نفسه فقد عرف ربه شاید
بودن که این خواست پس چون این گفت خواجه که هر که بدین اقلیم بگذرد
و او را راه دهند بگذشتن ازین جای وی به اقلیمهای فرشتگان
رسد که چون خویشتن را بداند فرشتگان را بتواند دانستن که اول چیزی
که ایزد بیافرید فرشته کروبی بیافرید که وی عقل است و این پیغمبر علیه السلام
یاد کرد است که اول چیزی که ایزد بیافرید خرد آفرید و پس بمیانجی آن فرشته
و بسبب وی دو فرشته دیگر بیافرید و فلک معدل النهار یکی از کروبیان
عقل دوم گویند و آنکه هم به میانجی عقل اول آفرید و لکن بمرتبت فروتر است
او را نفس اول و نفس کل گویند بر زبان پیشینگان و مر این نفس را به جنبانیدن
و گردانیدن فلک معدل مشغول کرد و هم چنین به میانجی این عقل دوم عقلی
دیگر و نفسی دیگر و فلک بروج بیافرید و مر این نفس را به گردانیدن وی مشغول

کرد و هم چنین به بیابانی این عقل سیوم دیگر و نفسی دیگر و فلک زحل بیافرید
و مر این نفس را بکردانیدن وی مشغول کرد و نسبت این عقل عقلی دیگر و نفسی
دیگر و فلک مشتری بیافرید و مر این نفس را بکردانیدن وی مشغول کرد و
نسبت این عقل عقلی دیگر و نفسی دیگر و فلک عطارد بیافرید و مر او را
بکردانیدن وی مشغول کرد و نسبت این عقل عقلی دیگر و نفسی دیگر و کارهای
این عالم زیرین بدو باز نسبت و این عقل آنست که او را عقل فعال کویند
و نسبت این عقل فعال بنفسهای این جهانی چون نسبت هر عقلی است
بنفس فلکی بنفسهای این جهانی چون نسبت هر عقلی است بنفس فلکی پس
بسوی این کفت خواجه که نخستین حدّی از حدّهای آن جای آباد است
نخادمان مر ملک مهین را و ایشان آبادان کنندکان پارهٔ اندامی کم
جنبانندهٔ فلکها اند و بسوی این کفت نیز که ایشان بشهرها و کوشکهای
بلند از در نشینند ای که بآسمانها مشغولند و امّا آن دیگر صفتها که کرد
صفتهای فرشتکان است چنانکه یاد کردیم و نیز کفت که پس ایشان کروهی
اند که بملک نزدیکتر اند و با آمیخته ترای که عقلها اند زیرا که کار ایشان شناختن
و دانستن ایزد است و بزرکی و عظمت وی اند یافتن پس بسوی این کفت
که ایشان از بخدمت مجلس عالی بداشته اند و بکار کردنشان باد روزه
نکرده اند و بنکریدن بروی ملک اند دارد از لی داشته اند شان و برخورداری
شان داده اند بدان با پیوستکی بی کسستن و مر یکی را مرتبتی جدا کانه
است و نیز بسوی آنکه هر یکی را سبب بودن دیکری کرد و اوّل یکی است پس
بسوی این کفت که نزدیکترین همه به پادشائی است که وی پدر ایشانست
و ایشان فرزندان و نبیرکان وی اند و فرمان پادشاه به ایشان از وی آید
ای که سبب هست شدن همه وی است و کفت که ایشان بیرنشوند و فرتوت
و پدر هر چند کرد دیرینه تراست قوی تراست ای که شناساتراست به ایزد و
داناتراست بصفات وی و کفت که این همه بیابانیان اند که ایشان بکاری
مشغول نیز اند چنانکه نفسهای خواجه کوید والملک ابعدهم فی ذلک مذهبا

آزرده

ومن عرّفه الی غرق فقد نزل ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذا قد فات قدر
الوصاف وحادث عن تجیله الامثال فلا یطمع ضاربها له ولا ینبا بن
اعضاء ابل کلّه لحسنه وجه ولجوده ید یعفی حسنه علی آثار کل حسن و یحقر
کرمه نفاسة کل کرم ومتی همّ بتامّله احد من الحافین حوله باطرغض
الدهش طرفه وآب حسیرا یکاد بصره یختطف قبل النظر الیه وکان حسنه
حجاب حسنه وکان ظهوره سبب بطونه وکان تجلّیه سبب خفائه کالشمس
لو انتقبت بیسیر لاستعلنت کثیرا فلمّا امعنت فی التجلّی احتجبت فنورها
حجاب نورها وان الملک لمطّلع علی ذویه ببهائه لا ینضن علیهم بلقائه
وانّما یؤتون من دنوّ قواهم دون ملاحظته وانّه لسمح فیاض واسع البر
عمّ النایل رحیب الفناء عام العطاء من شاهد اثرا من جماله وقف علیه
لحظه لا یلفته عنه غمزة تفسیرش کویند که ملک بیابانی تراست از ایشان
و هر که ورا به اصلی باز خواند از راه بشد و هر که کفت که ورا بستایم دبزای
مدیح ژاژ خایید از توانائی صفت کنندکان دور شد و از مانند کردن ورا
به چیزی اندر کذشت و هیچ کس طمع ندارد که ورا به چیزی مانند توانکردن
ورا اندامهانیست پاره پاره بلکه همه نیکوئی روی وی اند وجود دستی
نیکوئی وی بیفزاید بر همه نیکوئیها و کرم وی حقیر کند مر همه کرمها را هر بار که
یکی از آنان که کرد بساط وی اند بنخواهد که ورا نیک تأمّل کند از خیرکی چشم
ایشان فراز شود تا متحیّر باز کردند از آنجا و بیم بود که چشم ایشان بشود
پیش از آن که بدو نکرند پنداری که نیکوئی وی پردهٔ نیکوئی وی است و بدید
آمدن وی سبب نا بدیدی وی است و آشکارا شدن وی سبب نهان شدن
وی است چنانکه آفتاب اکر چند اندکی نهان شد بسیار آشکارا شد چون
سخت پیدا شد اندر پرده شد پس روشنی وی پردهٔ روشنی وی است و این
پادشا بدید آمد است مر کسهای خویش را و بخیلی نکند بر ایشان بدیدار
خویش و ایشان که او را نتوانند دیدن از اندکی قوّت خویش نتوانند و وی
نیکی کن است و عطا دهنده است و هر که نشانی از نیکوئی او بیند همیشه

بد وهمی نکرد و چشم از او نکرد اندر شرحش بباید دانستن که ایزد تعالی بی نیاز ترست
از جای از همه کسی دور تر است از جا بگیر پس بسوی این گفت خواجه که ملک
اندرین دور تر است ای کر دوری از جای گیری و هیچکس نیست که ایزد را
سزای وی بتواند ستودن و وصف وی بتواند کردن چنانکه بباید پس بسوی
این گفت که هرکه بپذیرد وفا کردن بمدح وی ژاژ خاید و همه او نیکوی
و نیست و وی جواد است و نیکوی وی بیش از همه نیکویهاست و هرکه خواهد
ورا بتاید چنانکه وی است خیره شود و نه چنانست که وی ناپیداست
تا کسی ورا اندر نتواند یافتن ولیکن از پیدائی که هست کسی مر او را اندر نتواند
یافتن چنانکه آفتاب چشمه اگر کسی خواهد که او را بتمام بیند چشمش خیره شود
از روشنائی او نبینی که ما آفتاب را نتوانیم اندر یافتن نه از آنست که وی
نادید نیست ولیکن از بسیاری روشنائی ورا نتوانیم دیدن و نیز ایزد بر کس
بخیل نیست بدانستن وی که یکی را راه دهد ولیکن چون ما ضعیفیم اورا
بتمامی نتوانیم دانستن و نیکی کن است و آن صفتهای دیگر که یاد کرده است
ورا شرح بکار نیست خود ظاهر است خواجه گوید ولربما هاجر الیه افراد
من الناس فیتلقاهم من فواضله ما یتبوء بهم و یشعرهم احتقار متاع
اقلیمکم هذا فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مکرمون تفسیرش گوید
که بود که یکی از مردمان بنزدیک وی شود چندان نیکی بجای وی بکند که
گران بار گردد اندر زیر فضلها او و مر ایشان را بیا گاهند حقیری چیزهای
این جهانی و چون از نزدیک وی گردند با گرامی بسیار بوند شرحش بباید دانستن
که مر مردمان اندر دانستن علمها و اندر یافتن دانشها مختلف اند یکی آن
بود که هر دو گونه خرد را آنکه یاد کردیم بکار دارد تا صورت همه چیزها مر اورا
حاصل آید و بداند و بشناسد و این بکار بستن خرد دانا بود و نیز خوبیهاء
نیک خویشتن را حاصل کند و خوبیهاء بد از خویشتن دور کند و آن سه قوة
را یاد کردیم فرمان بردار خویش کند و بداند که چون این کالبد تباه شود حال
نفس پس آن چگونه بود از نیکی و بدی و با این فرمان بردار شریعت بود و هر چه

اندر شریعت آمده بود از ایزد بدان کار کند و این پایگاه دانا آن و نیک مردان
و پارسا آن است و یکی آن بود که بخلاف این بود و این هر دو گونه بوند یکی آن
بود که این حالها داند که نیکوست و بباید دانستن تمام آنچه دانستنی است
و بباید کردن آنچه کردنی است ولکن کاهلی کند اندر حاصل کردن آن و بشهوتها
جستن مشغول شود با آنکه اندکی از دانستنیها بدانسته بود و اندکی از کردنیها
کرده بود و این پایگاه فاسقانست و دیگری آن بود که خود بدین نگرود و کردنی
نکرد و گوید این که همی گویند دروغ است و مر این را خود اصلی نیست و با این
نیز بدکار و ستمکار بود و این پایگاه کافران و مشرکان بود پس چون این
کالبد تباه شود نفس دانا آن و پارسا آن بدان عالم رسد بدانکه همی جست و طلب
همی کرد برسد بی رنج و اندر خوشی و لذة همیشگی او فتد آن لذتی که هیچ لذة
بدان نماند که بزرگترین لذتها بمراد رسیدن است بتمام خاصه از لذتی که
از در دانش بود مثال آن کسی بود که نفسی شریف و بزرگوار دارد و طلب علم
همیکند پس مسئلتی از علم بر او پوشیده شود چون رنج بردارد و آن مسئله
را بجا حاصل آرد و بداند ورا از آن لذتی و خوشی حاصل آید که آن بیش بود
از یافتن این جهان و هر چه اندروست از زر و سیم و از باغ و بوستان و غلام
و پرستار و این حال آنکس داند که این آزموده بود و اما آن لذتهاء آن جهانی
بحقیقت اکنون نتوانیم دانستن که با این کالبد آمیخته ایم چنانکه یاد کردیم
بر آنگاه ما را پیدا شود که آنجا رسیم و از این زندان تن برهیم و نه بدانکه ما
اکنون آن خوشی را اندر نتوانیم یافتن آن حال نیست و این اندر یافتن بسوی
علتی را است مثالش اگر مردی را علتی بود که هم از کودکی لذت مجامعت اندر
نیابد و آنکه او را بکودکی علتی او فتد که از دیدار باز دارد پس از بهر آن که
ایشان از این دو لذت خبر ندارند دلیلیست که این دو خوشی را خود اصل
نیست و اگر ایشان را از بیماری باز دارند از اندر یافتن آن خوشیها بشود ایشان
آن خوشیها بدانند و بغایت خوش آیدشان همچنین آنکس که بارهٔ دانش بدست
آرد و راه دانش بداند و بارهٔ از صورة آفریدها ورا حاصل آید و فرشتگان را بارهٔ

بدانند چون بدان عالم رسد آن حال که همی طلب کرد و به حیلت و به دلیل و را
بحاصل همی آید آشکارا به بیند پس هیچ لذت بزرگتر و تمامتر از این نبود و اما
آنکس که اندکی از این که یاد کردیم اندر یافته بود و خویهاء بد اندر نفس وی حاصل
آمده بود و اینجا بخوشیهاء این جهانی مشغول بوده بود چون از اینجا بشود
و بدان عالم رسد و را پیدا شود که اینجا خوشی هست به غایت و لکن آن
از وی دور است و به اینجا نمی توان رسید و آنچه وی بدان مشغول بود
از خوشیهاء این جهانی از دست وی شده بود پس اندر بلای بزرگ
بود و دردی عظیم که ما اکنون وصف آن نتوانیم کردن پس چون آنجا
برسیم بدانیم و این بسوی این حال باز داونده بود که ما را هست که یاد
کردیم و مثالش چنانکه کسی را اندامی کنک شده بود پس هر دردی که بدو
رسد از بریدن و سوختن خبر ندارد پس اگر بسوزد و یا ببرندش چون آن
حال کنکی از او بشود اندر دردی و بلائی عظیم اوفتد و لکن این حال نادانی
و خویهاء بد مر نفس را عرضی است نه از جهة ذات را آن چنانست پس بروزگار
آن خویهاء بد از و بشود اندک اندک و نفس صافی شود پس آنچه از باب علم است
در او حاصل آید خاصه که اندکی راه یافته بحقیقت چیزها اندر یافتن
و هر یکی بر اندازهٔ خویش و اگر چند بدرجهٔ آن بزرگان برسد و اما آنکه کار از آن
اندر ایشان هیچ شایستگی این حال نیست و این چنین اندک اند از مردمان
پس بهشتی و رستکار بیشتر اند از آن کسها که جاویدان اندر بلا بمانند
و نه چنانست که گروهی گویند که اندک مردم به بهشت شوند و ایشان
آنند که کلام دانند و جز از ایشان همه بدوزخ شوند و نیز فرمان بران
شریعت رستکار و بهشتی اند بر آن گونه که شریعت باز نمود است و این حالها
که یاد کردیم که نفسها را بدان جهان بود این براه خرد درست شده است
و بزبان پیغمبران یاد کرده اند و اما حال کالبدها و تن مردم و دوزخ
و بهشت ایشان و چگونگی این حالها پیغمبران توانند پدید کردن و خرد این
نتواند درست کردن بسوی آنکه خرد ما چونان نیست که همه چیزها بتواند

دانستن و لکن ما را به خرد درست شده است و پدید آمده است نفس ما را
که شریعت واجبست و پیغمبری حق است و هر چه پیغمبر گوید راست گوید پس چون
پیغمبری بگوید کالبد را برانگیزانند و ثواب و عقاب دهند جز پذیرد و براست
دارد و لکن بخویشتن نتواند درست کردن این حالها پس بسوی این گفت خواجه
که بود که کسهای نزدیک آن پادشا شوند پس او با ایشان نیکویی کند اگر
چون شایسته کردند اندر یافتن و دانستن این حالها را بدانند و خاصه
که جهد کنند و نیز گفت که ایشان را پیدا کند که حالهای این جهانی و خوشیهای
وی چنین نیست و بدان جهان مشغول باید بودن پس بسوی این گفت خواجه
که ایشان را پیدا کاهند از حقیری متاع این جهانی و چون این ما را پیدا شود
این نعمتی بزرگ بود از ایزد ما را پس بسوی این گفت که چون از نزدیک او
باز آیند با کرامت بسیار بوند ایکه حالهاء هر دو جهانی بدانسته بوند تا
رستکار شوند خواجه گوید قال الشیخ حی بن یقظان و لا تقربی الیه بجا طلبتک
منها ایاک لکان لی شغل شاغل عنه و ان شئت تبعتنی الیه والسلام
تفسیر
گوید که این پیر گفت که اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی گویم تقرب
همی کنم بدان پادشا بدانکه ترا پیدا همی کنم و الا مرا خود بدو شغلهاست که ستوه
نپردازم و اگر خواهی که با من بیائی سپس من بیائی شرحش پیدا کردیم که این عقل
فعال وی دهندهٔ دانش است و راهنمای ما اوست پس از او آن حاصل همی
آید که و را بسوی آن آفریده اند پس این تقرب از وی به ایزد و پرستش از او
بدین فعل کردن بباید دانستن که این مسئلها که اندرین رساله یاد کرده
آمد از هر یکی نشانیست و لیکن تمامی پیدا کردن این اندر کتابهاء بزرگ یاد توان
کردن و خواجه رئیس رحمة الله علیه خود اندر کتاب شفا یاد کرده است
و مختصر آن اندر کتاب دانشنامه
علائی تمت

رسالة المختارات من نوادر كلمات الفلاسفة

بسم الله الرحمن الرحيم

مختارات من نوادر كلمات الفلاسفة العظام افلاطن قال ليس ينبغى
للرجل ان يشغل فكره فيما ذهب منه لكنه يعنى بما بقى وسئل كم ينبغى ان
يكسب الانسان المال فقال المقدار الذى لا يحتاج معه الى الملق والمداراة
ولا يعوزه ما يضطر اليه ارسطاطاليس سئل ما الذى هو فوق كل شئ وما
الذى هو تحت كل شئ وما الذى هو موافق لكل شئ وما الذى لا يوافق
الاشياء قال الاول العقل والثانى التوانى والبطالة والثالث حلمن الخاتمة
وحب الذكر والرابع فالكبر وقال الانهماك فى اللذات الحسية هو القرب
من البهيمة والبعد من الملائكة وقال من يئس عن شئ استغنى عنه وقال
فاذا رعت فى المكارم فاجتنب المحارم الاسكندر سئل بما بلغت ما بلغت
فى المدة اليسيرة فقال لانى لم اؤخر شيئا عن وقته ولا اصرفنى عنه حين
بلغه موت صديق له فقال ما يحزننى موته كما يحزننى انى لم ابلغ من بره
ما كان اهله منى ساله زيتون الشاعر الف درهم فقال ما اليسير ما طلبت
فاعطاه عشرة الف درهم فقال زيتون سالتك ايها الملك بقدرى فاعطيتنى
ان يعطينى الا بقدرك ذيوجانس وقد ضيّفه احد مياسير زمانه فدخل
داره فراها بغاية النظافة والزينة بالفرش والتصاوير فتحرك به نضاق
فنظر يمينه ويساره وفوقه وتحته لينبزق فلم ير موضعا للبزاق فبصق
فى وجه صاحب الدار فقال له فى ذلك فقال لم ار موضعا اخس من وجهك
ولا اخلى من الحكمة فى هذه الدار الا وجهك اذا اختلفت واجتهدت فى
تزيين دارك واعقلت نفسك عن تزيينها بالحكمة فبصقت عليك لعلك
تقبل على تزيين نفسك وتعرض عن تزيين ما هو خارج عنه فاقبل الرجل
بما اشار عليه واحد فى تعلم الادب والحكمة وصار من تلامذته عيّر رجل
بالفقر فقال لم ار احدا اعيبت على فقره وان الدين تعذبون على الغنى لكثير
قال الكبرياء رداء الله فمن تكبر فقد نازع الله رداءه وسئل عن اسعد الناس

فقال كل واحد عند نفسه وعند الجمهور اوميرس وقيل لم تبغض الناس قال لبعض
اشرارهم لسرائرهم الخبيثة وابعض اخيارهم لانهم لا يعطون اسرارهم قال الكوت
خير من الحصوة النكدة جالينوس قال من فارق الاشرار عدّ فى الاخيار وان
لم تخلق بهم فان مجانبة الشر هو الخير قال ليس الرجل الحكيم يشرف بحسبه انما
يشرف حسبه به وقال معرفة الرجل نفسه هى الحكمة العظمى وذلك ان كل واحد
من الناس لافراط حبه لنفسه بالطبع يغلط فى امر نفسه فيراها اجمل مما هى
عليه فراطيس قال مراقبة الله راس كل حكمة والجاهل غافل خلو منها وقال
الزينة زينتان زينة الحكمة وزينة المال فاما زينة الحكمة فالصالحات
الباقيات وزينة المال فضمحلة لا بقاء لها ولا عهد ديمناس سئل اى شئ
احمد فى الصبا قال الحياء والحرص على تعلم العلم النافع وعاب قوم من
المترفين عيشه فقال لهم لو اردت ان اعيش عيشكم لقدرت عليه ولو اردتم
ان تعيشوا عيشى لما قدرتم عليه وسئل لم ليس لك مال قال لان الشغل زاحمنى
فيه فيلامون الملك قال الامل الطويل يعمى القلب وينسى عاقبته دلقوس
سئل طلب الحكمة افضل ام طلب المال قال اما للدنيا فالمال واما للاخرة
فالحكمة قال وقد شبه الحكماء الحكمة بالشمس التى لا يفارقها نورها وحيث
طلعت انارت فلاطيس سئل بعضهم وكان يختضب بالسواد لم تختضب
بالسواد قال اكره ان ياخذونى بحكمة المشايخ فلا تجدون عندى راى كاتبا
يخط بخط مقرمط فقال لم تغم عونك على العمى هرمس قال بعض اهل علم احكام
النجوم على جهة التقليد انه كان اول من اخترع علم احكام النجوم واقدم من
تكلم فيها ويقولون هو الذى اظهر هذه الاسماء اعنى اسامى البروج والكواكب
وهو الذى رتبها هذا الترتيب وقسمها هذه القسمة ونسب اليها الثبوت
والاشراف وغير ذلك فاما الاعاظم من فلاسفة النجوم مثل بطلميوس صاحب
المجسطى وبطلميوس صاحب الاحكام ودوروثيوس وواليس وامثالهم فانهم
لم يقروا بذلك ولا تقلدوا هذا الراى وكذلك المحدثون مثل ما شاء الله
وابو على الخياط وابو معشر البلخى وامثالهم لم يقروا انها وصفه ولا صححوه لكنهم

فضلوه على سایر ارباب الاحکام واتخذوا منه آراءً اکثره فیها وقال الملاءمة
تعوّدوا المجالسة للحکماء ویستضیئوا بضیائهم فان کلامهم راحة للنفوس ومعالجهم
للابدان سولون سئل این یوجد الحکمة قال حیث توجد الامانة والمعرفة
بالله جلّ ذکره رأى قوما علیه ثیاب فاخرة فیتکلم ویلحن فقال یا هذا اما ان
تتکلم بما یشبه ثیابك واما ان تلبس ما یشبه کلامك اومیرس قال من احس
بانه یموت فلیس ینبغی ان یغتم لامر صعب یعرض له لانه لا یمکن ان یتوهم
الحی ما هو اصعب علیه من الموت فی الطبیعة دیمقراطیس قال الابقاء لظل
الغمام ولا لموده الاشرار سقراط قال لیس بحکیم من اذن لاحد بالشر اورضی
به فیثاغورس قال الرجل الحذر مصادقة الاشرار ومعاداة الاحرار قال
لتلامذته لا تطلبوا الاشیاء ما یکون بحسب محبتکم ولکن احبوا من الاشیاء
ما هو محبوب فی نفسه وکان یقول کثیرا لا ینبغی للعاقل ان یحزن على المیت
فان ذلك قد جری فی الطبیعة انما الحزن على موت الناموس وعلى حیوة
من کان ردیا فی حیوته هرمس من لم یعرف عیب نفسه فلا قدر لنفسه
عنده وقال الاستخفاف بالموت هو احد فضایل النفس سولون سئل
ای شیء اصعب على الانسان فقال ان یعرف عیب نفسه وان یمسك عما
لا ینبغی ان یشرع فیه من الکلام والافعال وسئل ما الشیء الذی یجب على
طالب الحکمة ان یبعد عنه فقال الحیاء عن التعلم وقبول الشیء بغیر برهان
بقراط سئل عن العیش فقال الامن مع الفقر خیر من الغنی مع الخوف
دیمقراطیس قال مثل من قنع من العلم بالاسم کمثل من قنع من الطعام
بالرایحة وقال الکسل والتوانی من شرّ ما فی الناس من العیوب وهما
علتا کل بلاء وسببا کل مصیبة وشقاء ولیس شارب السمّ والقاذف
باعظم بلیة وضررا من التوانی فیما یضره التوانی فیه افلاطون قال
ارسطاطالیس قال افلاطون شیخ الفلاسفة وزعیمهم انی صرت هم اسیرا
قد اخطأت یعنی بالاسرار تباکه بالشهوات واستعماله الحس وایثاره على
الافضل الاشرف الذی هو العقل قال وانما خلاصنا من الاسر وعودنا الى

عالمنا

عالمنا الاشرف العقلی بان نکون ونحن فی عالم الحس مؤثرین لاستعمال الاشیاء
العقلیة دائمین فی عشقها غیر مقصرین فیها ولا مؤثرین لاستعمال الحسیات
علیها فاما اذ کنا ونحن مربوطون بالحس منصرفین عنه باهوائنا واستعمالنا
الى العقل وکنا حذرا اذا انحل ربطنا بالموت ان لا نلتفت الیه ولا نتاسف
علیه بل نتحد ونتصل بالعقل الذی قد الفناه واستعملناه وملنا
باهوائنا الیه وهو جوهر انفسنا فی الاصل فتصیر فی اللذة الحق والسرور الدایم
الذی لا نفاد له الذی لیست لذته بعرض بل بالذات فاما اذ کنا ونحن
فی عالم الحس میلنا الى الحس واستعمالنا ایاه والتذاذنا بلذة الزوریة الکاذبة
المموهة التی هی الالام على الحقیقة فانا اذا انحللنا من ربط الحرکات
شوق انفسنا الى الحس الذی اثرناه على شرف العقل ونحن یومئذ
على اشتیاقنا الى الحس وعشقنا له بالبعد عنه لان الموت هو عدم الحس
فیصیر انصرافنا الى العقل الذی هو جوهرنا وفیه اللذة الحقیقیة سببا
لدوام الالم علینا ولانا اذا اشتقنا فی تلك الحال الى الحس وعشقناه فقد
اشتقنا الى ما هو بعید عنا والغایب عن معشوقه فی الم شدید وحزن
طویل فاذا یعرض لمن مال الى الحس واستعمله وانصرف عن العقل وآثر
الحس علیه الالم الدایم الذی لا الم فوقه واعتبر ذلك بحال من لم یقوّمه
الریاضات الفلسفیة عند حضور اجله او حین تقدمه للقتل کیف
یخرج من حلول الموت به لیس حلول الموت شیء غیر مفارقة الحس الذی
من عشقه ومال بکلیته الیه فاذا کانت هذه حاله ولم یفارق الحس کالمو
فکیف اشتمت مفارقته له فیکون حاله اذا فی الم لا ینقص وجزع لا ینتهی
لان نفسه یبقی معلقة بشیء من الجسد مشتاقة الى الحس الذی آثره حاصلة
بما صارت الیه نافرة عنه فهی لا تستلذ مصیرها اذا اما صارت الیه ولا
تستقر فیه وتلك دار الخلود والموطن الذی یدوم على الانسان الکون
فیه ویتصل له الحال التی یفضی الیها بعمله الذی قدمه فی هذه الدار الفانیة
التی لا یدوم فیها سرور ولا حزن بالالم الذی یعرض هناك لمحب هذه

میلنا

الدار وما فيها من المحسوسات دايم لا ينقضي ومتصل لا ينقطع فاما من احكمته الرياضة واطلعت نفسه على دناءة الحس وما في هذه الدار من المحسوسات فانا نرى حاله عند حلول الموت به والخلال ربط الحس عنه على ضد حال من يعيش الحس فانه يفرح بحلول الموت وانقضاء الاجل فرح الحبيب بالحبيب لانه قد اعتقد ورأى حيوته بعد الموت ولذاته بعد فقد لذات الحس التي هي الالم بالحقيقة فمتى خلصت هذه النفس المرتاضة الى عالمها العقلي وقد اكتسبت هذه المعاني واعتقدت هذا الراي في العالم الحسي لم يستوحش في العالم العقلي لانها ترد على شيء قد اشتاقت اليه قديما وعشقته في طويلا فيصير بمنزلة عاشق ظفر بمعشوقه ومشتاق وصل الى معشوقه فيصير عالمها حية بذاتها ناطقة بجوهرها بعيدة من الالام المضرة بها مغتبطة بمكانها اما الحيوة والنطق لها فمن ذاتها واما بعدها من الالم فلبعدها من عالم الكون والفساد واما اغتباطها بمكانها اكتسبته من علمها المتقدم لها بشرف ذلك المكان وفضله فالميل الى الدنيا والمحسوسات فيها وربط النفس بالشهوات الحسية يكسب صاحبها الالم الدايم لان لذاتها لا يصفو له في الدنيا لانها آلام كما بينا انها آلام بالحقيقة وهي يفضي به في المعاد الى الالام لا ينفد واوجاع لا تتناهى تم

رسالة للسيد الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله وبعد فالناظر في المرآة ربما كان متوجها الى الصورة المرتسمة فيها ومشتغلا بها باحثا عن احوالها بحيث يغفل عن المراة وحالها وصفائها وصفالها واستواء اجزائها وغير ذلك من احكامها فقد جعل المراة آلة لملاحظة تلك الصورة وصفاتها ينظر فيها ويتوصل منها اليها فالمنظور المبصر بالحقيقة في هذه الحالة هو الصورة المنطبعة لا الآلة المتوسطة اذ لا التفات اليها ولذلك لا يتمكن من يعرف حالها واجراء الحكم عليها وربما جعل المرآة ملحوظة بذاتها مقصودة بالنظر فيها غير ملتفت الى ما عداها فيما ينظر ليتعرف جودة صنعتها وبصلة جوهرها وذلك مما لا يشك فيها ويتضح به الفرق بين العلم بالشيء من ذلك الوجه فان البصيرة ربما توجهت الى مفهوم قاصدة اليه متمكنة من تعرف احواله دون احوال جزئياته وربما جعلته آلة لملاحظة تلك الجزئيات ومرآة لمشاهدتها اجمالا فتمكنها بذلك معرفة احكامها مثال الاول قولنا مفهوم الشيء يساوي الممكن العام ومثال الثاني كل شيء فهو كذا فان العقل قد لاحظ في الاول مفهوم الشيء وجعله مقصودا في نفسه ولا يتمكن بهذه الملاحظة من اجراء حكم على جزئياته اصلا وفي الثاني قد جعل ذلك المفهوم آلة ومرآة لملاحظة الجزئيات فيتمكن به من ملاحظة احوالها والحكم عليها فالمعلوم في الاول هو المفهوم الذي هو وجه الجزئيات والمعلوم في الثاني هو الجزئيات اجمالا من ذلك الوجه هكذا حقق المقال ودع عنك ما قيل او يقال واستوضح به جواب ما اوردهم من الاشكال وهو ان الحاصل في الذهن على تقدير العلم بالوجه هو صورة الوجه فعلى تقدير العلم بالشيء من وجه ان كان الحاصل فالمعلوم هو الوجه قطعا فلا فرق اصلا وان كان صورة اخرى لذلك الشيء فلا يكون العلم به من ذلك الوجه وان كان في الذهن صورتان صورة الوجه وصورة

احرى للشئ فالصورة الاولى علم بالوجه والثانية علم بالشئ الآخر من ذلك
الوجه فان قلت العلم بالشئ من ذلك الوجه عبارة عن المجموع لزمك اما
توقف العلم بالشئ من وجه على العلم بحقيقته واما توقفه من وجه
آخر فيتسلسل او يدور وان احتجت الى انه عبارة عن صورة
الوجه بشرط انضمامها الى الصورة الاحرى للشئ قلنا هذا علم بالشئ مع
العلم بالوجه فهناك علمان ومعلومان لا انه علم بالشئ من ذلك الوجه
وايضا يلزم ان لا يمكن علم الشئ من وجه الا منضما الى علم بحقيقته او بوجه
آخر فيستحيل ان يعلم الشئ بوجه واحد منفردا عن علم الآخر وهو باطل
اتفاقا بل ضرورة من افادات
السيد المحرر الامير سيد
شريف الشيرازى
قدس سره

اسوله بهمنيار من الشيخ الرئيس

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه اسوله سال بهمنيار عن الشيخ الرئيس قدس سره العزيز قيل فى كتاب الشفا
عند الكلام فى بقاء النفس ان تفيد الاعراض والصور القايمة بالمواد
وجود ذات قايمة بنفسها الا فى مادة ووجود جوهر مطلق قال ابو القاسم
لم هو قلت لان الصور الجسمانية تفعل بتوسط المادة وذلك يتم بوضع
قال انه كما يجوز صدور الجسم عن العقل كذلك يجوز صدور الفعل عن الجسم
فليس يجب ان يكون المعلول من جنس العلة الجواب اما انه لم
فلما انبتى فى العلم الاعلى وهو موضوع فى علم الطبيعة وانما هو لان
الوجود معنى يقطع على الاشياء بتقدم وتاخر وبعض المعانى وجوده فى
الدرجة المتاخرة وكل ما هو علة بالذات فان حظه من الوجود اما
مساو لحظ المستفيد منه ان امكن ذلك واما اسبق منه واكد فما ليس
له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز ان يكون بغيره سال منه حظ
القوام بنفسه لا لان المعلول يجب ان يخالف العلة بل لان المعلول يجب
ان لا يكون اكد وجودا من العلة والذى قلتم انتم فى جوابه فهو حسن ايضا
وليس معنى باقليم ما ذهبتم انتم وهو اليه بل اذا كانت الصورة قائمة بالمادة
كان مصدر الافعال عنها قوامها ونحو وجودها وكانت المادة تخصص
افعالها بان يكون لها فيها توسط والا لكانت القوة تصدر فعلها
عن ذاتها من غير مشاركة للمادة وكان فعلها اتم فى الوجود من ذاتها
فيجب ان يكون افعال القوى المادية مخصصة بما لها من كونها مادته
فيكون تفعل فيما لمادتها اليها نسبة ما ولا تفعل فيما ليس لمادتها اليها
نسبة ولذلك لا تفعل فى البعيد جدا وفى المستور وفى الذى ليس فى وضع
ما خاص السوال قيل فى بيان ان الجسم المتناهى قوته متناهية انه متى
حرك جزءا من تلك القوة جزءا من الجسم الذى يحركه الكل زمانا لا نهاية
له فاما ان يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زمانا لا نهاية لها واما ان

يقوى ويح ان لا يقوى فاذن يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل وهذا مح
فيجب ان يكون الزمان الذي يحركه الجزء اصغر من الزمان الذي يحركه الكل
اذا ابتدأنا من آن واحد واذا انقصنا هذا الزمان من زمان الكل و
قدرنا ذلك الزمان بالزمان الآخر صار هذا الزمان الثاني اقل من
الاول فيجب ان يكون الزمان متناهيا وهذا فيه مغالطه وذلك لان
الزمان الغير المتناهي لا وجود له حتى يمكن ان يفرض فيه هذا الفرض
فان سبيل هذا الزمان وسبيل الاعداد التي لم توجد واحده ويمكن
فيه ان يكون الغير المتناهي الذي لم ينقص منه هذا الزمان اعظم
من الزمان الغير المتناهي الذي يبقى بعد ان ينقص منه ذلك الجواب
ليس الكلام في انه موجود او غير موجود بل معلوم انه في قوتي يستحق ان
ينقص من الذي في قوتي الذي يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف
الثاني فهو بالقوة وفي الامكان الذي لم ناقص عن شيء آخر في طرف في
قوة الاخر وامكانه ان يزيد عليه وما كان لذلك فهو متناه في الامكان
وفرضناه غير متناه في حال الامكان لا في حال الفعل وهذا مح انما
يجوز ان يكون لا متناه في الامكان اكثر من الآخر اذا لم يكن احدهما محاذيا
للآخر مساوقا له او جزءا منه واما اذا ساوقه وحاذاه في اتصاله او
في ترتيبه او كان جزءا منه ثم انتهى طرف وفضل من احدهما طرف آخر وجب
تناهي ما ساوقه او هو جزء منه السؤال ان قال قائل بعض الامزجه
اوفق لبعض القوى وان المشايخ اوفق للقوة العقلية فلهذا يقوى هذه
القوة فيهم الجواب مزاج المشايخ اما بارد يبس واما ضعيف وكل واحد
منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزيد استعداد وايضا فليس
كل شيخ هو اقوى من الشاب وليس استعمال اللسان مقصورا على ان الغالب
في المشايخ حكم بل على انه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في
البدن لكان لا يضعف البدن الا ويضعف وقد نجد واحد ليس كذلك
فالعدم مسلوب على ان ضعف البنيه ليس يكون ملائما لما تقدم بالبنية

انما ملائم لعلة لما لا تقوم بالبنية السؤال انا لا نحقق ان الادراك هو حصول
صورة المدرك في المدرك ولا يمكنني ان اتصور ذلك تصورا اولسا لبلد
اني فبقي ان انبه ببعض التنبيهات الجواب كل ما لم يتمثل لي معنى حقيقية
فلست ادركه وذلك المتمثل اما في نفس الوجود واما في انا ولو كان في نفس
الوجود لكان كل موجود قد عقلته وكل معدوم فلا ادركه ولا التصور
والسالبات محالات فبقي انه يتمثل المعنى فيّ ويتمثل حقيقته فيّ السؤال
ذكر ان المعلول لا يجوز ان يكون علة والوجود ان كان معلولا فيجب ان
يكون موجودا من لا وجود وهذا مح واجبت امس بان نوعا من الموجود
يكون معلولا ولم افهم هذه العلة الجواب ليس الوجود معلولا من
حيث هو وجود بل من حيث هو وجود لما هو ممكن الوجود له مهية اخرى
ليس يدخل فيها الوجود السؤال امكان الوجود ان كان واجبا لذاته
فواجب الوجود اسان هف وان كان غير واجب فله علة ولم في نفسه
امكان وجود آخر الى غير النهاية وهذا مح الجواب عن هذا كالجواب عن
معنى الاضافة ثم ان معنى ممكن الوجود ليس هو وجود حتى يحتاج الى علة
بل هو مهية كالانسانية السؤال ما الذي دعا المتقدمين من الفلاسفة
والمعتزله الى ان قالوا انه لا يجوز ان يعقل واجب الوجود بذاته غير ذاته
وابوا ان يكون موضوعا للصور الموجودات او لوازمه الجواب لا اعرف
للمعتزلة في هذا قولا ولا للمتقدمين من الفلاسفة بل هذا شيء حدث
الان عن قريب السؤال لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكر عند التعلم
والتذكر بل عند ما يعقل الها عقلت فكيف يكون لها ادراك العقل المفارق
وبطلان هذه القوة الجواب الف بد من استعمال القوة المفكرة لطلب
للحد الاوسط وذلك لان التعلم هو على نحوين احدهما على سبيل الحدس
وهو ان يخطر الحد الاوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا
والثاني يكون بحيلة وطلب والحدس هو فيض الهي واتصال عقلي يكون
بلا كسب اليه وقد يبلغ بين الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغني عن الفكر

في اكثر ما يعمل ويكون له قوة النفس القدسية واذا اشرقت النفس واكتسبت
القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل
اسرع من نيل الحدس فتمثلت له العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا
والمعقول الذاتي دون الزماني ويكون ذلك دفعة وانما الحاجة الى الفكر
لكدر النفس او قلة ترتيبها وعجزها عن نيل الفيض او الشواغل ولولا ذلك
لاشتغلت النفس حلا ثاما من كل شيء الى اثر الحق السؤال لم صار المحسوس
القوي يمنع الحس من ادراك المحسوس الضعيف الجواب انما يمنع ذلك
لاحد شيئين احدهما ضرر انفعال يحدث في المادة كما ينفعل اللون القوي
والصوت القوي والآخر ان كل متمثل يبقى زمانا ما فان بقي بعدها مفارقة
المحسوس كان الضعيف في جانب المقابل فان البياض الضعيف عند
البياض القوي سواد او حمرة او لون آخر ومن المستحيل ان يجتمع شبح
بياض وغير بياض متميزين في قابل منطبع السؤال كيف تعلق الوجود و
الوحدة والاضافة وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها
ان كانت حالة فيها ثم غير جايز ان ينقسم الوحدة ويمتنع ان ينقسم معنى
قولنا المضاف والوجود وان لم يكن حالة في المواد وكان محالا فيها فانها
اعراض ووجودها في الموضوع ولو كانت غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة
ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة الجواب هذه المعاني ليست من المعقولات
المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم والوجود
مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في
الجنسي على قوله ان هذه لوازم واعراض فهي للموضوعات فيجب ان ينقسم قول
يحتاج ان يتامل اما انها لوازم موضوعات فحقيقته واما انها يجب ان
ينقسم في كل موضوع لانها اعراض فليست كذلك فانها انما يجب ان
ينقسم ما كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون للوحدة
فيها اتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا لفرض الاثنينية المتكثر
في الحد الواحد فيكون واحدانية اثنينية وقسم وضعية والمعاني التي هي

الصور المعقولة ليس انما يمتنع ان يكون قسمة فيها ما هو واحد من جهة كثيرة
وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو هو معقول لا ينقسم الا الى
اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات الذوات
بل يمكن لها ان يكون معقولة وان يكون غير معقولة فيقبل هذا الضرب
من القسمة ح ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والموجود الجسماني
ينقسم الى اثنين فيه والى موجودين متشابهين ولا يمتنع ذلك الوحدة
الجسمانية وغير ذلك السؤال كيف يكون امكان الشيء المعدوم موجودا
والمعدوم لا يكون له صفة موجودة الجواب امكان الشيء صفة لهيولاه
الموجود يعقل بالقياس اليه ولولا هذا لما وجب سبق المادة مع العلم
بان من الامور المعدومة ما يضطر العقل الى ان يحكم بانه ممكن فيكون
الامكان المضطر الى اثباته صفة لشيء ما والمعدوم من حيث هو معدوم
غير موجود الصفة فهو لغيره لكنه اذا عقل واحضر هو المعدوم موجودا
بالفعل في العقل فالعقل وصف به المعدوم من حيث هو موجود في العقل
كما يوصف بالعلاقة الطرفان جميعا وان كان اعتبار العلاقة من جهة
الصورة اعتبار الاثنين لا الواحد وبالجملة اذا احضر المعدوم في العقل
قضينا في العقل بان له امكان موجود وفي الاعيان فاذن هو في الاعيان
موجود للمادة وفي الذهن لحليها السؤال كيف يطالع العقل الصور
الخيالية وهي في اجسام ذات وضع او قوى جسمانية وملك هو مفارق الجواب
انما يشكل هذا لو كان باحدهما منها خيالية كما هي فاما اذا كان بينها وبين
العقل الذي لنفوسنا مناسبة يتاثر منها نفوسنا لهيئة القبول اثر من فوق
فليس هو بعجب فان بين نفوسنا وابداننا علاقة ما يتاثر بها احدهما
عن الآخر ولا عجب ان يتاثر مفارقان احدهما عن الآخر ولو كان هذا
عجبا لم يتاثر البدن من النفس والخيال آلة للنفس يستعملها مفارقة اذا
صحت النفس الى كانت البدن اثر فيها الخيال والغضب والشهوة وكل هذا
هيئات ليست هي فيها كما في هذه الآلات وقد يتاثر الشيء عن قوة في المؤثر

خلاف تلك القوة كالحركة عن الميل والحرارة عن الحركة السوال ان جاز ان تدرك
قوة جسمانية ان هذا الذيب مهروب عنه وان هذا الشي مخوف منه
وهذه معان لا يجوز ان يحمل جسما اذ لا مقدار لها جاز ان تدرك قوة جسمانية
المعاني المعقولة وذلك لان الشي الذي يمنع من ان يدرك المعقولات
بالة جسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والهرب
والاذى كلها لا مقدار لها الجواب من يقول هذا الخوف كلها معان
جسمية يحتاج الى ضرب من التجريد حتى يصير عقلية فائدة تشبث عليه
بان النفس كافية في جميع افعالها لا يحتاج الى قوى بها يفعل افعالها فاجاب
الشيخ بانه قد يحقق ان الصور والمعاني الجسمانية لا تدرك الا بالة
جسمانية والمجردة الكلية لا تدرك بالة جسمانية والنفس الواحدة تنسب
اليها الامران جميعا ولا يصلح ان يكون جسمانية مادية وغير جسمانية
ومن الدليل على فساد هذا الراى ان الانسان عنده صورة متخيلة و
مذكورة محفوظة وقد يتنادى كالمير من الحس ما يذهل عنه وهو يدرك ضربا
من الادراك فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز ان يقال
انها مرة حاضرة ومرة غير حاضرة ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة
فان الخطور ليس امرا غير حصول الصورة بالفعل فبقي انها في حال الغفلة تكون
غير خاطرة للنفس فلا يخ اما ان يكون حاضرة لقوى اخرى نفسانية
حافظة لها او منمحية اصلا ولو كانت منمحية لكان لا ينقطع خطورها
بالبال الا على الوجه الذي حصلت عليه اولا حين كانت موجودة بالفعل
عند بعض القوى قيل لو كان الشي متحركا هو ان يكون محركا وكان هذا
مقوما له لكان كل متحرك يلزم ان يكون محركا ليس بين امتناع التالي
فانه يجوز في ظاهر النظر ان كل متحرك محرك بل هذا نفس الدعوى فكيف
يبين به المسئلة اذا كان احد الامرين هو هو للاخر او محمولا مقوما
عليه استحال سلبه عنه وهو هذا التالي بين بنفسه فانما هو الشي او
مقوم له او لازم لطبيعة من المستحيل ان يسلب عنه الشي بل ما هو هو

او مقوم له او لازم لطبيعة يحمل على كل واحد من الشي فائدة كون وجود
معلولا لا يدخل العلة في مفهومه وكون وجوده علة يدخل المعلول في مفهومه
وما دخل في المفهوم فهو جزء المفهوم يلزم اذن ان يكون المفارقات تعقل
من وجودها مبادئها وتعقل معلولاتها القوة المصورة ايضا بسيطة
فلم يصور القلب على لون ويصور الدماغ على لون آخر والمادة واحدة
والفاعل واحد بسيطة لا القوة لا القوة بسيطة ولا المادة بل القوة
المصورة فيها كرنيد سواق على نسبته فائدة قد يكون التركيب اللازم من
مقتضيات الكمال وقد يكون البساطة من مقتضيات النقص ولا يكون الترك
المقوم الا من مقتضيات النفس مسئلة وجد بخط الشيخ موضوعات الاعضاء
التي يختلف في الحس وصفا اما ان يكون من جوهرها واحد فيكون المزاج
مفرد الوضع معنى مزاجي فعل في البسيطة اختلافا فاما ان يكون من جواهر
مختلفة والمختلفات اما ان يكون كل ركن منها سروق في المني الذي منه
يخلق مجتمعا باسره او يكون كل ركن مسويا في غيره لم تتميزه فان يحكم متحكم
وجعل مادة كل عضو ويسرق مجتمعة وسلوها آخر فلا يخ اما ان يكون المزاج
يوجب حفظ نظامها فيجب ان يكون المولود على ترتيب الايرداق واما ان لا
يوجب حفظ نظامها فيجب ان يكون الاوضاع غير محفوظة واما ان يكون
المزاج الزراق يحفظ نظامها زرقا والمزاج المولد في الرحم يحركها الى الوضع
الوجوب فيجب ان يقع مادة كل عضو موقعا واحدا فلا يكون عضو دوح ويجب
ان لا يقع في مادة واحدة اختلاف شكل وتخليق بل يجب ان يكون كلها
مستديرات وان كانت مسويه فتحريكها الى الاجتماع في موضع واحد او موضعين
تحريك مختلف فليس هو اذن لقوة بسيطة فليس بمزاج فالقوة المازجة
اذن قوة فيه تركيب ما من جهات بها يصير فعاله السوال باي قوة تشعر
بذواتنا الجزئية فان النفس ادراكها للمعاني اما بالقوة العقلية والشعور
بالذات الجزئي ليس هو بعقل او بالقوة الوهمية والقوة الوهمية يدرك
معاني مقترنة بمتخيلات وقد بينا باني اشعر بذاتي وان لم اشعر باعضائي ولم

التخيل حتى الجواب قد بان ان المعنى الكلي لا يدرك بجسم وبان ان المعنى
الشخصي الذي يتشخص بالاعراض الهيولانية نحو القدر المحدود والوضع
المحدود لا يدرك بغير جسم ولم يتبين ان الجزئي اصلا لا يدرك بغير جسم
وان الجزئي لا ينقلب في حكم الكل بل الجزئي اذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع
وما شاكلهما فلا مانع ان يشعر ولم يتبين استحالة هذا في موضع ولا
باس ان يكون سبب ذلك التشخص هيولا وامر هيولاني يوجه ما اذا لم يكن
الهيئة اللازمة المتشخصة نفسها هيولانية بل كانت من المهيات التي
يخص ما ليس بجسم فيتخصصه انما لا يدرك العقل والنفس الفعالة جزئيا متخصصا
بهيئات مقدرة هيولانية واما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا
ايضا اذا فيترع عن الامور المخصصة او اضاف اليه الامور المخصصة ماخوذة
كلية والامور المتجردة اما تخصيصات نوع يتميز بخواص ويدرك ذواتها
كما هي واما افراد ليس تقسيم نوعها بمخصصات بل النوع في ذات واحدة
ليست يحتاج ان يتميز الا بالنوعية فهذه يدرك ايضا ذواتها بنوعيتها
ثم نظر في انها هل يدرك الصنف الاول بتشخصها فايدة اللذة يكون بالمنا
والمشاهدة بان يشتغل النفس بقوة واحدة ويستعمل قوة واحدة دون
سايرها وهذا لا يكون في حالة الحيوة فلهذا لا يلتذ الانسان بكماله ولا
بنقصانه الا بعد الموت تتمة نسبة النفس الى الصور المعقولة كنسبة
المادة الى الصورة بوجه ما وان كان بينهما خلاف كما ذكر في كتاب المبدا
والمعاد واما نسبتها الى العقل الهيولاني والعقل بالفعل اعني الملكة فنحو
نسبة المادة الى الصورة لا بامتى رفعنا عنها العقلين بقيت النفس جاهلة
اعني غير مستعدة لقبول الصور المعقولة وفي المادة ان رفعنا عنها
الصور بقيت مستعدة لقبولها فالعقل الهيولاني جوهري للنفس كما ان
استعداد المادة لقبول الصورة جوهري لها ۞ تمت الرسالة في
ثلث شهر ربيع الثاني
سنة ١٠٩١

رسالة مسائل متفرقة من كلام الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه مسائل متفرقة سئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ ابو نصر محمد بن محمد الفارابي
رحمه الله مسئلة سئل عن الالوان كيف تحدث في الاجسام وفي اي الاجسام تحدث
فقال انما تحدث في الاجسام التي هي تحت الكون والفساد وليس للاجسام العالية
الوان ولا انص للاسطقسات والاجسام البسط هذا راي اكثر القدماء الا المشرقيين منهم
فانهم قالوا ان الارض من ساير الاسطقسات اسود اللون وان للنار اشراقا
وانما تحدث الالوان في الاجسام المركبة عن امتزاج الاسطقسات فاي جسم مركب الغالب
عليه النارية فان لونه يكون ابيض واي جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون
اسود ثم على حسب ذلك الالوان المتوسط على المقادير التي توجبها الامتزاج وسئل
عن اللون ما هو فقال هو نهاية الجسم المستشف بما هو مستشف وظهور اللون
انما يكون في بسيط الجسم وللجسم نهايتان احدهما البسيط وهي له بما هو جسم والاخرى
اللون وهو له بما هو مستشف سئل عن المزاج ما هو فقال المزاج هو فعل كل واحدة
من الكيفيتين في الاخرى وانفعال كل واحد منهما عن الاخرى وما رآه بعض
العوام في معنى الجن وسأله عن ماهيته فقال ان الجن حي غير ناطق غير مائت
وذلك على ما يوجبه القسمة التي يتبين منها حد الانسان المعروف عند الناس
اعني الحي الناطق المائت وذلك ان الحي منه ناطق مائت وهو الانسان ومنه
ناطق غير مائت وهو الملك ومنه ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير
مائت وهو الجن فقال السائل الذي في القرآن مناقض لهذا وهو قوله استمع
نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا والذي هو غير ناطق كيف يستمع وكيف
يقول فقال ليس هنا تناقض وذلك ان السمع والقول يمكن ان يوجد للحي من حيث
هو حي لان القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق وترى كثيرا من البهائم
لا قول لها وهي حية وصوت الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي ومن حيث
هو حي لهذا النوع كما ان صوت كل نوع من انواع الحي لا يشبه صوت غيره من
الانواع كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع الذي للانسان مخالف لاصوات غيره

١

٢

٣

مراتب الحي خمس

من انواع الحيوان واما قولنا غيرمات فالقران بذلك قوله تعالى ربنا نظر الى يوم
يبعثون قال فانك من المنظرين • وسئل عن معنى التخلخل هو تباعد اجزاء الجسم
فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيما بين تلك الاجزاء اجزاء آخر من جسم آخر
والتكاثف هو تقارب اجزاء فى وضعها بعضها من بعض • سئل عن الخشونة
والملاسة ما هما ويجب اى مقولة هما اذا خلتان تحت مقولة الوضع وذلك انهما
وضع ما لاجزاء السطح فالخشونة هى وضع اجزاء سطح الجسم من غير ارتفاع ولا
انخفاض • سئل عن الاشياء الكثيفة انها مقارنها الصلابة والها نقارنها
اللين فقال الاشياء الكثيفة اذا وجد لاجزائها اتحاد واتصال بعضها
ببعض باحكام حدث منها الصلابة واذا لم يوجد لاجزائها اتحاد ولا احكام حدث
فيها اللين ومن خاصة الصلب ان ينفعل بعسر وينفعل بسرعة ومن خاصة
اللين ينفعل بسهولة وينفعل بعسر • وسئل عن الحفظ والفهم ايهما افضل فقال
الفهم افضل من الحفظ وذلك ان الحفظ فعله انما يكون فى الالفاظ الكثيرة لك
فى الجزئيات والاشخاص وهذه امور لا يكاد يتناهى ولا هى تحدى ويعنى لا باشخاصها
ولا بانواعها والساعى فيما لا يتناهى كباطل السعى والفهم فعله فى المعانى والكليات
والقوانين وهذه امور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذى يسعى فى
هذه الامور لا يخلو من حدوى واثر فان فعل الانسان الخاص به القياس
والتدبير والسياسات والنظر فى العواقب فاذا كان معول الانسان فيما يعرضه
ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن الغلط والضلال اذ الامور باشخاصها
لا يشبه بعضها بعضا بجميع الجهات ولعل الذى يعرض له لا يكون من جنس ما
حفظه واذا كان معوله على الاصول والكليات وعرض له امر من الامور امكنه
ان يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس هذا الهذا فقد تبين ان الفهم افضل من الحفظ •
وسئل عن العالم هل هو يكون فاسدا ام لا وان كان يكون فاسدا فهل يكون
كونه وفساده لكون وفساد يكون وفساد سائر الاجسام ام هو نوع آخر وكيف
ذلك فقال الكون فى الحقيقة هو تركيب ما او سببه بالتركيب والفساد هو انحلال
ما او سببه بالانحلال وان قيل مكان التركيب والانحلال الاجتماع والافتراق

والتكاثف ما هما ويجب اى مقولة هما داخلان فقال هما تحت مقولة الوضع وذلك ان التخلخل صح

جاز ذلك ايضا وكل ما كان تركيبه من اجزاء اكثر كان زمان تركيبه اطول وكذلك
ما كان انحلاله باجزاء اكثر كان انحلاله فى زمان اطول وكل ما كان من هذين
واجزاؤه اقل كان زمانه فى التركيب والانحلال اقصر واقل ما يقع عليه التركيب
والانحلال شيئان لان الشئ الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز التركيب
والتحليل الا فى الزمان وللزمان بدو وبدوه هو الان المحض وبدو الشئ غير
الشئ والتركيب والتحليل الذى يحدث بشيئين فقط انما يكون فى الان المحض
والذى يكون لاشياء اكثر من اثنين انما يكون فى زمان وطول ذلك الزمان
وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقلتها واجزاء العالم مثل الحيوان والنبات
وغير ذلك انما هى مركبة من اشياء اكثر من اثنين فكونها وكذلك فسادها
لاجل الكثرة التى فى اجزائها وبسائطها فى زمان وكل العالم انما هو مركب
بالحقيقة من بسيطين وهما المادة والصورة المحضتين فكونه كان دفعة
بلا زمان على ما بينا وكذلك يكون فساده بلا زمان ومن البين ان كل
ما كان له كون فله لا محالة يكون فساد فقد بينا ان العالم بكليته مكون
فاسد وكونه وفساده لا فى زمان واجزاء العالم متكونة فاسدة وكونها
وفسادها فى زمان والله تبارك وتعالى هو الذى هو الواحد الحق مبدع الكل
لا كون له ولا فساد • سئل عن الاشياء العامة كيف يكون وجودها وعلى
اى جهة فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شئ آخر فوجوده على القصد الثانى
فوجوده بالعرض ووجود الاشياء العامة اعنى الكليات انما يكون بوجود
الاشخاص فوجودها اذن بالعرض ولست اعنى بقولى هذا ان الكليات
هى اعراض فيلزم ان يكون كليات الجواهر اعراضا لكن اقول ان وجودها
بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض • وسئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال
المذكور فى الكيفية هل هما واحد ام مختلفان وان كانا واحدا فلم جعل فى موضع
جنسا عاليا وفى موضع آخر داخلا تحت جنس عال آخر فقال هما مشتركان يعنى
مختلفان بمعانى فالذى يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم
والمعانى التى يختلفان فيها فهى جميع ما ذكر فى قاطاغورياس عند صفة مقولة

سفعل وفي بعض القول في الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان الجوهر مع الكيفية حالا
وهوما وهو السكون الذى سبدى فيه من العدم الذي هو مقابل الصورة
وينتهى الى الصورة بالقبول ويقول في الجملة انه ينتهى من القوة الى الفعل وذلك
السلوك هو منفعل واذا حصل في الصورة او حصلت الصورة فيرتج لا يخ
تلك الصورة من ان يكون اما باسه فسمى كيفيه انفعاليه واما سريعة الزوال
فيسمى انفعالا ثم انه لما وجد ذلك السلوك عاما لاشياء كثيرة جعل جنسا
عاليا بعمومه وجعل الانفعال باضافة الكيفية اليه حتى قيل كيفية انفعالية

١١

نوعا من انواع الكيفية • وسئل عن الاسم المشكك ما هو فقال الاسماء على
ضربين ضرب منها اسماء سميت بها امور لم يقصد بتلك التسمية لمعنى واحد
معلوم وهي الاسماء المشتركة المتفقة والضرب الاخر اسماء سميت بها امور
قصد بتلك التسمية معان معلومة وهي ينقسم ايضا قسمين قسم منه اسماء الامور
قصد بتلك التسمية معان معلومة والمسميات لا تتقدم ولا تتاخر في ذلك المعنى
وهي المتواطئة اسماؤها وقسم اخر اسماء الامور قصد بالتسمية معان معلومة
والمسميات تتقدم وتتاخر بحسب تلك الاسماء وهي الاسماء المشككة مثل الجوهر

١٢

والعرض والقوة والفعل والنهى والامر وما اشبهها • وسئل عن العرض كيف
يحمل الاجناس التسعة العالية بالتقدم والتاخر فقال ان الكم والكيف هما بذاتهما
عرضان لا يحتاجان في ثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لهما فقط واما
المضاف مثلا فلان ثبات انيته انما يكون بين جوهر او بين جوهر وعرض
او بين عرض وعرض فحاجته في ثبات ذاته الى الاشياء اكثر من جواهر وشئ واحد
فكل ما كان حاجته في ثبات ذاته الى الاشياء فهو في انيته اقدم واحق باسم

١٣

الانية من الذى حاجته اكثر • وسئل عن الجوهر كيف يحمل على الجواهر بالتقدم و
التاخر فقال ان الجواهر الاولى التى هي الاشخاص غير محتاجة في وجودها الى شئ
سواها واما الجواهر الثوانى كالانواع والاجناس هي وجودها محتاجة الى الاشخاص
فالاشخاص اذن اقدم في الجوهرية واحق بهذا الاسم من الكليات وجهة اخرى
من جهات النظر ان كليات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والاشخاص

ذاته

ذاهبة ومضمحلة فالكليات اذن احق باسم الجوهرية من الاشخاص وفي كلا النظرين
يتبين ان الجوهر يحمل على ما يحمل عليه بالتقدم والتاخر فهو اذن اسم

١٤

مشكك • وسئل عن اكتساب المقدمات لكل مطلوب كيف ينبغى ان يكتسب
وفيما ذا ينبغى ان ينظر فقال ان لكل مطلوب محمولا وموضوعا هما حداه وجزاه
والاجزاء التى يحمل على الشئ سبعة جنس الشئ وفصله وخاصته وعرضه وحده
ورسمه وما يساويه وهذه السبعة نفسها هي التى توضع للشئ ويحصل من
ازدواجها ثمانية وعشرون ازدواجا ثم يطرح منها اقترانان لاجل ان السالبة
الكلية ينعكس على ذاتها واذا لم يطرح يكون مكررة فيبقى ستة وعشرون
اقترانا والازدواج مثل ان يقترن محمول المحمول بمحمول الموضوع او محمول الموضوع بمحمول المحمول
او محمول المحمول بموضوع الموضوع او موضوع المحمول بموضوع المحمول او موضوع المحمول
بموضوع الموضوع فان كان موضوع المطلوب نوع الانواع فانه لا يطرح في موضوع
الموضوع لان موضوعه الاشخاص والفيلسوف لا يكترث بها وان كان موضوع
المطلوب شخصا فانه ينبغى ان ينقل الحكم الى نوع ذلك الشخص ثم يرد اليه وهذا
الموضع يتبين منفعة الشكل الثانى او ما صورته صورة الشكل الثانى وذلك
انه اذا نظر في مباينات المحمول لمحمولات الموضوع او عكس ذلك فان هذا
هو الشكل الثانى وكذلك انتاج السالبة والموجبة الجزئيتين وانما يكون
بالشكل الثالث او ما صورته صورة الشكل الثالث ولولا ذلك لما كان لهذين
الشكلين انتفاع بعد ما بين الحكيم ان المطالب اربعة وهي الموجبة الكلية
والسالبة الجزئية والسالبة والموجبة الجزئية يتبين في الشكل الاول • وسئل

١٥

عن هذه القضية وهو قولنا الانسان موجود هل هي ذات محمول ام لا فقال
هذه مسئلة قد اختلف القدماء والمتاخرون فيها فقال بعضهم انها
غير ذات محمول وبعضهم قالوا انها ذات محمول وعندي ان كلا القولين صحيحان
بجهة وجهة وذلك ان هذه القضية واما لها اذا نظر فيها الناظر الطبيعى
الذي هو فطن في الامور فانها غير ذات محمول لان وجود الشئ ليس هو غير الشئ
والمحمول ينبغى يكون معنى يحكم بوجوده ونفيه عن الشئ فمن هذه الجهة ليست

اى من ضروب السبعة والاربعة والسالبة والكلية والجزئية

عندى ان كلا القولين صحيحان

هي قضية ذات محمول واما اذا نظر اليها الناظر المنطقي فلانها مركبة من كلمتين هما اجزاؤها وانها قابلة للصدق والكذب فهي لهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعا صحيحان كل واحد منهما بجهة ۝ وسئل عن المتضادات وهل البياض عدم للسواد ام لا فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شيء من المتضادات هو عدما للضد الآخر لكن في كل واحد من المتضادات عدم الضد الآخر لكن في كل واحد من المتضادات عدم الضد الآخر لانه لو لم يكن في كل ضد عدم الضد الآخر لما استحال الجسم من ضد الى ضد ۝ وسئل عن مقولتي يفعل وينفعل قال اذ لم يمكن ان يوجد احدهما الا مع الآخر مثلا انه لا يمكننا ان يتصور يفعل الا مع ينفعل وكيف لا يتصور ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف ام لا فقال لا لانه ليس كل شيء يوجد الا مع شيء آخر فهما من باب المضاف لانا نجد النفس الا مع الزيد ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العرض ولا الكلام الا مع اللسان وليس شيء من ذلك من باب المضاف لكنها داخلة في باب اللزوم واللزوم منه ما يكون عرضيا ومنه ما يكون ذاتيا فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس والعرضي مثل مجي عمرو عند ذهاب زيد ومنه ايضا ما هو تام اللزوم ومنه ناقص اللزوم والتام هو ان يوجد الشيء بوجود شيء وذلك الشيء الآخر يوجد ايضا بوجود الشيء حتى يتكافئا في الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص اللزوم هو ان يوجد شيء آخر وليس اذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الاول وذلك مثل الواحد والاثنين فانه ما وجد الاثنان وجد الواحد وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة ۝ وسئل عن هذين الجنسين اعني يفعل وينفعل هل هما متكافئان في لزوم الوجود حتى اذا وجد احدهما انهما اتفق وجد الآخر فقال لا لانا كثيرا ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حتى لا يكون القابل منها لقبول الفعل واما متى وجد ينفعل فلا بد من ان يوجد يفعل فقال الشيء اذا كان معنى يفعل هو ان يؤثر ومعنى ينفعل هو ان يتأثر فلم جعلهما الحكيم بحسب مقولة لكنهما جعلا جنسين غالبين بسيطين فقال ليس كل الاجناس العشرة بسيطة

١٦

١٧

١٨

بوجود شيء ص

عند قياسها الى ما دونها فاما البسيط المحض من هذه العشرة فهي اربعة الجوهر والكم والكيف والوضع فاما يفعل وينفعل فهما يحدثان بين الجوهر والكيف ومتى واين يحدثان بين الجوهر والكم ولم يحدث بين الجوهر والجوهر المطيف به كله او بعضه والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر فهو لذلك داخل من جهة او جهات في المقولات ولا يقول كذلك لانه ح نظن انه نوع من انواع بعضها او كلها بل نقول ان المضاف نوع حد في جميع الاجناس ۝ وسئل عن مقولة المضاف هل هي منقسمة الى انواع ذاتية ام لا وان كانت منقسمة فما انواعها وذلك انا قسمناه الى ما يرجع بعضها على بعض بحروف النسبة والى ما يرجع بعضها على بعض بحروف والى ما يبقى عند الرجوع حرف واحد والى ما يتبدل فهذه قسمة حدث عنها انواع في اللفظ لا في المعنى فقال ليس هذه التي عددت بانواع مقولة المضاف على ما ظنه بعض الناس ولا مقولة الكيف ايضا منقسمة الى ما في كتاب قاطيغورياس من الاربعة التي هي الحال والملكة والقوة واللاقوة والكيفيات الانفعالية والانفعالات والشكل والخلقة ولا مقولة الكم ايضا منقسمة الى ما ذكر في المقولات من العدد والقول والزمان والسطح والجسم والخط والمكان وذلك ان حال الانواع في القسمة بالفصول المقومة غير هذه الحال لان الجنس ينقسم بالقسمة الصحيحة الا الى قسمين فقط ثم كل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين آخرين ثم على هذا الترتيب الى ان ينتهي الى الانواع الانواع وهذه المعدودة في كل واحد من هذه المعقولات هي اكثر من اثنين والاولى في مقولة المضاف اذا قسم ان يقال ان المضاف ما يحدث بين انواع مقولات عدة ثم يفحص انواع المضافات لا على هذه السبيل وبعد ذلك فصول المقومة لانواعها ونحن ذاكرون هذه الفصول في تفسير كتاب المقولات على ما يحتمله الاستقصاء في ذلك الكتاب ان شاء الله تعالى ۝ وسئل عن الحركة ما حدها فقال ليس للحركة حد لانها من الاسماء المشككة اذ هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها ان يقال انها خروج ما هو بالقوة الى الفعل ۝ وسئل عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة ام هي جنس لتلك المعاني

١٩

٢٠

٢١

الستة التي يذكرها الحكيم في قاطاغورياس وان كان جنسا وفي الاجناس العالية
هي فقال الكيت الحركة من الاسماء المشتركة اذ الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني
التي تحتها باستحقاق اكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتاخير والحركة يقال
على النقلة باستحقاق ما تقال على الاستحالة والحكيم لما وحد والاستحالة وهي
تغير يعرض للجوهر في كيفية والزيادة والنقصان وهما تغيران يعرضان للجوهر
في مكانه سمى تلك التغايير هذا التغير فسمى الجميع حركة فالنقلة اذن اولى بهذا
الاسم واقدم وهذه الثلاثة اسد تاخرا فيه واقل استحقاقا فهي اذن من
الاسماء التي تقال على ما تحتها والمعاني بتقديم وتاخير وليست هي جنس لما
تحتها اذ البعض منها في الكمية والبعض في الكيفية والبعض في الاين وليس
شيء من الاجناس يحوي هذه الاجناس الثلثة ٥ وسئل عن المحمول والموضوع
المستعملين في كتاب القياس من اي الاسماء هما فقال انهما من الاسماء المنقولة
وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا الاجسام موضع بعضها ويحمل عليها البعض
نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم فسموا الجوهر موضوعا وما يطرأ عليه من الاعراض
محمولات ثم انهم لما انشأوا صناعة المنطق ووجدوا الحكم والمحكوم عليه
شبيهين بالجوهر والعرض المحمول فيه سموهما المحمول والموضوع من غير ان يعتبر
فيها الجوهر ولا العرض بل قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا وانما يعتبر في صناعة
المنطق الحكم والمحكوم والخبر والمخبر فقط ٥ وسئل عن الفصول هل يكون داخلة
تحت المقولة التي يكون منها الجنس والنوع او يكون خارجة عنها ومن مقولة اخرى
فقال الفصول لكل جنس وكل نوع هي لا محالة داخلة تحت المقولة التي فيها ذلك
الجنس وذلك النوع والذي توهمك ان الفصل قد يكون من مقولة اخرى
سوى المقولة التي منها الجنس والنوع هو انك وجدت البعدي مثلا والنطق
الجوهر فظننت انهما فصلان في الجوهر وهما في ذاتها عرضان وليس الامر كما
ظننت وذلك ان الفصل بالحقيقة هو الغاذي والناطق لا النطق والاغتذاء
ولعل ظانا يظن ان الناطق هما نوعان وليس الامر كذلك بل النوع هو الجسم
الغاذي والحي الناطق ومن سمى النوع الذي هو الحي الناطق باسم الناطق وحده

فانما ذلك على سبيل الذي اذكره وهو ان الانسان اذا صادف نوعا من
الانواع واراد ان يعبر عنه وعسل الى الاختصار عبر عن جملته لا بالحد كله لكن
بالفصل الاخير الذي هو المقوم لذلك النوع فلهذا من انسان ما يقع الاشكال
وسئل عن المساوي وغير المساوي هل خاصة للكم والشبه وغير الشبه
هل هي خاصة للكيفية فقال الاولى عندي ان حمله هذا القول ليس هو خاصة
لواحد من تينك المقولتين اعني الكم والكيفية لان الخاصة انما يكون شيئا
واحدا كالضحك والصهيل والجلوس وغيرها الا انا اذا سمينا الرسم وهو قول
نعبر عن الشيء بما لا يقوم ذاته خاصة فان كل واحد من المساوي وغير المساوي
هو خاصة للكم وكذلك كل واحد من الشبه وغير الشبه رسم للكيفية ٥ وسئل
عن مقولة له وما رسم به انه النسبة التي بين الجوهر وبين ما لطيف به كله
او ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح وجميع ما يدخل تحت هذه المقولة
فقال هو رسم صحيح واما قولهم له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة
اعني له هو اسم مشترك وباشتراك ما ينسب كل شيء للجوهر الى الجوهر له والمقولة
من بين هذه هي النسبة التي بين الجوهر وبين ما يطيف به كله او ببعضه
من الخاتم والنعل واللباس وهي من الاجناس الستة التي توجد معانيها حادثة
بين الشيئين مثل المضاف ومثل الاين ومثل متى فاما مقولة له اعني وجود
الصوت والعلم واللون وغير ذلك فهو بحقايقها من مقولة الكيف او من
مقولة اخرى لائقة به وبالجملة فان الحكيم لما بحث عن حقائق الامور الموجودة
وجد هنا جوهرا قائما بذاته يطرأ عليه الاعراض ويبطل عنه وهو باق في وضعه
حاملا للاعراض ثم بحث عن الاعراض كم اجناسها فوجد الجوهر ذا مقدار ما
فجعل ذلك العرض كما وصيره مقولة ثم وجد للجوهر احوالا يعسر من بعضها
الى بعض مثل ما ان له لونا وله علما وله قوة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقا وله
شكلا وكل بحصر من الجوهر نسبة شخصا آخر في واحد مما ذكرناه ولا اشتهي فجعل
ذلك الجنس جنسا وهو الكيف وصيره مقولة ثم وجد الجوهر الواحد ينسب الى جوهر
آخر باسم او لفظ اذا لفظ به يتحد بالجوهر جوهر آخر ويعرف بمعرفته حتى يصير هذا

الجوهر باتحاد ذلك الجوهر الآخر به فی ذلك اللفظ وذلك الشیٔ الذی عبر عنه مثل الاب والابن والصدیق والشریك والمالك وغیرها فجعل ذلك ذلك ایضا جنسا وهو المضاف وصیّره مقولة ثم وجد الجوهر فی زمان حتی یسال عن زمانه فیدل علی ذلك الزمان الذی كان فیه ذلك الجوهر فجعله جنسا ایضا وصیّره مقولة متی ثم وجد الجوهر ایضا فی مكان ما ان یسال عن مكانه ویجاب عنه بما یستدل به علیه فی مكانه فجعله جنسا ایضا وصیّره مقولة این ثم وجد الجوهر ایضا فی نفسه باوضاع مختلفة حتی ان بعض آخر فجعل ذلك المعنی ایضا جنسا وصیّره فی مقولة الوضع ثم وجد الجوهر یؤثر فی بعض الجواهر التی هی غیره بالشخص فصیّر ذلك المعنی ایضا جنسا وجعله مقولة یفعل ثم وجد الجوهر ایضا یتاثر عن غیره فجعل ایضا جنسا آخر وصیّره مقولة ینفعل ثم وجد الجوهر ویطیف به كله او ببعضه جوهر آخر ینتقل بانتقاله فجعل هذا المعنی ایضا جنسا وصیّره مقولة له علی ان الخاتم الذی فی اصبع الانسان او اللباس الذی هو لابسه اذا انظر الیه من حیث هو ملك لم یفهم بذلك المعنی من مقولة المضاف واما من حیث یحیط ببعضه او بكله وینتقل بانتقاله فهو من مقولة له فهذه هی الاجناس العشرة وسئل عن الادلة هل یتكافا حتی یوجد للشیٔ ونقیضه دلیل قوی یكون دلیل الشیٔ فی القوة والصحة كدلیل نقیضه ام لا فقال هذه مسئلة اذا اجبت بلا مطلقا او بنعم مطلقا فان ذلك غیر صواب والاولی ان نقسم الامور وننظر هل هی فی ذلك المعنی بحكم واحد ام هی مختلفة الحكم فنقول ان الامور منها ضروریة ومنها ممكنة ولا یوجد للامور قسم ثالث وجمیع العلوم مبناها علی احد هذین وهی محصورة فیهما فای شیٔ كان من جملة الممكن فان مبنی القول فیه علی المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقلیدات وما اشبهها مما هو فی حیز الممكن وفی مثل هذه فانه لیس من المحال ان یتكافا الادلة حتی یوجد دلیل الشیٔ والحجة علی اثباته من القوة والصحة والحسن بالمكان الذی یوازیه ویكافیه دلیل نقیضه والحجة علیه واما ما كان من المسائل والعلوم من حیز الضرورة فان مبناها

وتعویلها یكون علی الامور التی توجبها ضرورة او لا توجبها ضرورة وح یكون دلیل الشیٔ صحیحا وقویا وكذلك الحجة علیه واما الدلیل علی نقیضه فواهیا باطلا ضعیفا وسئل عن الصور بالعقل كیف یكون وعلی ای جهة وهل هو ان یتصور بالعقل الشیٔ الذی هو من خارج علی ما هو علیه فقال التصور بالعقل هو ان یحس الانسان بشیٔ من الامور التی هی خارجة النفس ویمثل العقل فی صورة ذلك الشیٔ ویتصوره فی نفسه علی ان الذی هو من خارج لیس هو بالحقیقة مطابقا لما یتصوره الانسان فی نفسه اذ العقل الطف الاشیاء مما یتصور فیه هو من الطف الصور وسئل عن حصول الصورة فی الشیٔ علی كم نوع یكون فقال ان حصول الصورة فی الشیٔ یكون علی ثلثة انواع احدها حصول الصورة فی الحس والآخر حصول الصورة فی العقل والثالث حصول الصورة فی الجسم فحصول الصورة فی الجسم یكون بالانفعال وهو ان یحصل صورة الشیٔ فی شیٔ آخر خارج عنه یقبل منه لها مثل الحدید الذی یحمی من النار فیحصل فیه صورة النار وهی الحرارة وذلك لقبوله لها حتی یصیر حاملا لها وهی محمولة فیه ویصدر عنه بتلك الصورة ما كان یصدر عن صاحب الصورة او نسبة بذلك الذی كان یصدره واما حصول الصورة فی الحس فهو ان یحصل صورة الشیٔ فی الحس لا بانفعال من الحس بها لكن یتصورها بحال التی هی علیها من ملابستها للمادة وغیر ذلك من الاحوال واما حصول الصورة فی العقل فهو ان یحصل صورة الشیٔ فیه مفردا غیر ملابس للمادة ولا بتلك الحالات التی هی علیها من خارج لكن ویعتبر تلك الحالات ومفردة غیر مركبة ولا مع موضوع ومجردا عن جمیع ما هی ملابسه وبالجملة فان الاشیاء المحسوسة هی غیر المعلومة والمحسوسات هی امثلة للمعلومات ومن المعلوم ان المثال غیر الممثل فان الخط البسیط المعقول الذی هو طول بلا عرض وطرف السطح الذی یتوهم طرفا للجسم غیر موجود مفردا من خارج لكن ذلك شیٔ یعقله العقل وقد یظن ان العقل یحصل فیه صورة الاشیاء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ولیس الامر كذلك وذلك ان بینهما وسائط وهو ان الحس یباشر

المحسوس فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك حتى يحصل فيه فيؤدى
الحس المشترك تلك الى التخيل والتخيل الى التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا
ويؤديها مهذبة منقحة الى العقل فيحصلها العقل عقله وسئل عن الاشياء
التى يحتاج اليها فى تعريف المجهولات وكم هى تلك الاشياء فقال ان اقل ما
يحتاج فى تعريف المجهول هو شيئان معلومان بل اقول انه لا يمكن ان يعلم
مجهولا باقل واكثر ولا باكثر من شيئين معلومين على الاستقصاء والتحصيل
وذلك ان الذى تقدم ثلثة معلومات واكثر لتعريف مجهول واحد فانه
اذا استقصى النظر فيها فان احد تلك الثلث لا بد من ان يكون فضلا فى
تعريف المجهول حتى لو اسقط ذلك المجهول معلوما غير المعلومين السادرين
فاما ان يكون ذلك الثالث لازما عن ذينك المعلومين لم يسقط اخذ
ذينك الباقيين ويبقى احدهما مع هذا الثالث فى صورة تعريف ذلك
المجهول والشى لا يتبين بنفسه والشى الواحد لا يتبين منه مجهول والقوى
والملكات والافعال الارادية التى اذا حصلت فى الانسان عاقت عن حصول
الغرض المقصود بوجود الانسان فى العالم الشرور الانسانية والقوى والملكات
والافعال الارادية التى اذا حصلت فى الانسان كانت انسانا لحصول الغرض
المقصود بوجود الانسان فى العالم هى الخيرات الانسانية فهذا حد الخير
والشر الانسانى وحد ارسطوطاليس اياهما فى كتاب الخطابة فقال الخير
هو الذى يؤثر لاجل ذاته وانه هو الذى يؤثر غيره لاجله وانه هو الذى
يتشوقه الكل من ذوى الفهم والحس والشر حده عكس ذلك فصل الفرق
بين الارادة والاختيار ان الانسان قد يتقدم فيختار الاشياء الممكنة و
تقع ارادته على اشياء غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى ان لا يموت والارادة
اعم من الاختيار فان كل اختيار هو ارادة وليس كل ارادة اختيارا فصل
حد ارسطاطاليس النفس فقال انها استكمال اول لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة
وقال الجوهر على وجهين جوهر هيولانى وجوهر صورى فالجسم على ضربين
جسم طبيعى وجسم صناعى فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم له حيوة كالحيوان

وقسم ليس له حيوة كالاسطقسات والجسم الصناعى كالسرير والثوب وما يشبههما
فصل الاسطقسات مبادى الجواهر المركبة من الاسطقسات وهى النار والهواء
والماء والارض والجواهر المركبة من الاجسام الطبيعية والصناعة والاسطقسات
بسائط عند الجواهر المركبة لانها مبادى لها الهيولى آخر الهويات واخسها ولولا
قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة
فصار جوهرا ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات
ثم يتولد منها صنوف المواليد والتراكيب فصل الافلاك كلها متناهية وليس وراءها
جوهر ولا شى ولا خلاء ولا ملاء والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل
وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه ولو لم يكن متناهيا لكان موجودا
بالقوة فهذه الاجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا يحتمل زيادة واستكمالا
وحكى عن افلاطون او سقراط انه كان يمتحن عقول تلامذته فنقول لو كان
الموجود غير متناه وجب ان يكون بالقوة لا بالفعل مسئلة عن معنى قولهم
العلم بالاضداد واحد هل يصح هذه القضية ام لا وان صحت فمن اى جهة
تصح فقال هذه مسئلة جدلية والمسائل الجدلية من حيز الممكن على الاكثر
وكل ما هو من هذا الحيز فانه مما ينظر فيه من جهة وجهة وكل ما ينظر فيه
من جهات مختلفة فان الحكم الواحد يصح فى بعض تلك الجهات ويقتضى
ذلك الحكم نقيض فى جهة اخرى فمن نظر فى هذه المسئلة النظر فى ذوات الضدين
فليس العلم بهما واحدا وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل
غير العلم بالجائر واما من نظر فى الضد من حيث هو ضد لضده فانه يصير
نظره فى بعض المضافات اذ الضد من حيث هو الضد لضده هو من باب
المضاف والمضافان العلم بهما واحد وذلك انه لا يمكن ان يعرف واحد من المضافين
على التحصيل حتى يعرف الذى اليه يضاف على التحصيل فمن هذه الجهة يكون
العلم بالضدين واحد وبعض الناس ظنوا معنى قولهم العلم بالضدين واحد
هو ان الذى يعلم الضد الواحد فذلك العلم بعينه يعلم الضد الآخر بعينه
بقولهم ان العلم من حيث العلم بجميع الاشياء ولو سئلوا لم يقولون ان العلم بالمتضايفين

تحقيق ٣٦ انه هل ان العلم بالاضداد واحد

واحدوا العلم بالنقض واحدا او العلم بالبياين واحد وخصتهم الضدين من بين
جميع المختلفات لقالوالان التباين الذى بين الضدين اسد التباينات
واذا صح الحكم فى الابلغ صح فيما دونه وهذا عندى ضعيف والاول اصح المتقابلان
هما الشيئان اللذان لا يمكن ان يوجدا فى موضوع واحد من جهة واحده
فى وقت واحد والمتقابلان اربع المضافان مثل الاب والابن والمتضادان
مثل الزوج والفرد والعدم والملكه مثل العمى والبصر والموجبه والسالبه
الكليات ضربان ضرب يعرف من موضوعاتها ذواتها ولا يعرف من
موضوعاتها اصلا شيئا خارجا عن ذاته وهو كل الجوهر وضرب يعرف من موضوعاتها
ذواتها ومن موضوعات آخر اشياء خارجة عن ذواتها وهو كل العرض
الذى هو فى موضوع على موضوع الاشخاص ضربان ضرب لا يعرف من
موضوعاته ذواتها ولا شيئا خارجا عن ذواتها وهو شخص الجوهر الذى
لا يقال على موضوع ولا فى موضوع واشخاص الجواهر انما يكون معقولة بكلياتها
وكلياتها انما تصير موجوده باشخاصها واشخاص الجوهر التى يقال انها
جواهر اول وكلياتها جواهر ثان لان اشخاصها اولى ان يكون جواهر
اذ كانت احمل وجودا من كلياتها من قبل انها اخرى ان يكون مستقلة
بانفسها فى ان يكون موجوده واخرى ان يكون غير مفتقره فى وجودها
الى شئ آخر اذ كانت غير محتاجة فى قوامها الى موضوع اصلا وانها ليست فى موضوع
ولا على موضوع وانواع الجوهر الاول الحرى ان على هذا المثال ان يكون جواهر
وضرب لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض
العرض المذكور فى هذا الموضع اعم مما تقدم ذكره فى ايساغوجى فان ذلك جنس
وما تقدم ذكره نوعان له وكل قضيتين متقابلتان اما شخصيتان معا
واما مهملتان معا واما متضادتان واما تحت المتضادتين واما متناقضتان
والمتضادتان يكون جميعا فى الممكنه والتى تحت المتضادتين تصدقان فى
الممكنه وسايرها يقتسمان الصدق والكذب فى جميع الجهات وتقابل الموجبة
والسالبة اعم من تقابل المتضادتين لان المتضادتين لا يقتسمان الصدق

والكذب ما لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب يقتسمان الصدق
والكذب وان لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك
زيد ابيض زيد ليس بابيض الانسان حيوان الانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات
التى محمولها اضداد مثل قولك زيد ابيض زيد اسود هذا العدد زوج هذا
العدد فرد واذا كانت القضايا التى محمولاتها اضداد لا تخرج من امرين او امور
محدوده كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد
زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتى يكذب فاذن
ليس ينبغى ان يجعل المطلوبات موجبات محمولها اضداد بل النقائض ولا انه
ينبغى ان يوجد فى القياس الخلف اللهم الا ان يضطر الى ذلك فيستعملها اذا كانت
قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلين بان يكون فيها الشرائط التى ذكرناها
على مثال ما يوجد فى الهندسه كقولنا هذا اما اكبر او اصغر او مساو
للاسماء غير المحصلة ثلثه معان فالاول منها معنى العدم مثل فلان جاهل
وفلان اعمى والثانى اعم منه وهو رفع الشئ عن امر موجود شان ذلك
الموضوع عنه ان يوجد فيه او فى نوعه او فى جنسه اما باضطرار او بامكان
كقولنا عدد لا زوج فانه ايجاب معدول والثالث اعم من هذا وهو رفع
الشئ عن امر موجود وان لم يكن من شان الشئ ان يوجد فيه اصلا لا فى كله ولا
فى بعضه كقولنا فى الله سبحانه انه لا ثابت وفى السماء لا خفيف ولا ثقيل واى
امر حمله عليه اسم غير محصل فينبغى ان يوجد ذلك الامر موجودا واى امر كان
موجودا وسلب عنه شئ كانت قوة ذلك الشئ قوة ايجاب معدول ولا فرق
فى العبارة عنه بين ان يجعل سلبا او ايجابا معدولا فان اتفق فى امر ما
يوجد ان يسلب عنه شئ ويكون موقعه موقعا يمنع ان يصير قياسا فلا ان
نعمد فنجعله ايجابا معدولا حتى يطرد القياس كانا سئلنا عن سقراط هل هو
حكيم وهل هو موجود كان ولا حكيم كقولنا ليس بحكيم واذا لم يكن سقراط موجودا
فليس لنا ان نقول سقراط لا حكيم وهذا الذى قلناه اصل عظيم الغناء
فى العلوم واغفاله عظيم المضرة فينبغى ان يعنى به فهو باص فيه والسلب اعم

من صورا من غير المحصل لان السلب يشتمل على رفع عما شانه ان يوجد فيه وما لا
يوجد فيه والاسم الغير المحصل هو رفع الشيء عما شانه ان يوجد فيه فان قولنا
هذا الحائط عالم وهذا الحائط ليس بعالم يقتسم الصدق والكذب واما
قولنا هذا الحائط عالم اى انه جاهل لا يقتسم الصدق والكذب فان السلب
هو رفع الشيء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن والاسم غير المحصل هو رفع الشيء
عما شانه ان يوجد فيه التمثيل انما يكون بان يوجد او يعلم اولا ان شيئا
موجود لامر جزئي فينتقل الانسان من ذلك الامر الى امر جزئي شبيه بالاول
فيحكم به عليه اذا كان الامران الجزئيان يعمهما المعنى الكلي الذي من جهته
وجد الحكم في الجزئي الاول وكان وجود ذلك الحكم في الاول اظهر واعرف
وفي الثاني اخفى فالاول المثال والثاني ممثل بالاول وحكمنا بذلك عليه
تمثيل الثاني بالاول ومثاله الجسم هو الحائط مثلا وفلان والحائط مكون
فالجسم مكون والسماء جسم والجسم مكون فالسماء مكونة وقد يكون القياس
عن مقدمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف فمقارن لحدث
لا ينفك منه فاذن كل جسم مقارن لحدث لا ينفك منه وكل مقارن
لعرض لا ينفك منه فهو مقارن للحدث لا ينفك منه فاذن كل جسم مقارن
للحدث لا ينفك منه وكل مقارن للحدث لا ينفك منه فهو غير سابق
للحدث فاذن كل جسم غير سابق للحدث وكل ما هو غير سابق للحدث
فوجوده مع وجوده فاذن كل جسم فوجوده مع وجود فاذن كل جسم فوجوده
مع وجود المحدث وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لا وجوده
وكل ما وجوده بعد لا وجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود
فالعالم جسم فاذن العالم محدث والقياس على طريق الجدل ردك الشيء
الى المشارك له في علة الحكم له بمثل
حكمك الذي اوجبته له
العلة وهذا هو
التمثيل بعينه

رسالة في مبادي آراء اهل المدينة الفاضلة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب في مبادي آراء اهل المدينة الفاضلة للحكيم الفاضل المبرز المعلم
الثاني ابي نصر محمد بن محمد بن اوزلغ الفارابي التركي احصاء الابواب التي هي
مختصر كتاب المدني الباب الاول في الشيء الذي ينبغي ان يعتقد فيه انه هو الله
ما هو وكيف هو وبماذا ينبغي ان يوصف وباي وجه هو سبب سائر الموجودات
وكيف يحدث عنه وكيف نفعلها وكيف هي مرتبطة به وكيف نعرف ونعقل وباي
الاسماء ينبغي ان يسمى وعلى ماذا ينبغي ان يدل منه بتلك الاسماء الباب الثاني
في الموجودات التي ينبغي ان يعتقد فيها انها هي الملائكة ما هو كل واحد منها
وكيف هو وكيف حدوثه ومرتبته منه ومراتب بعضها من بعض وماذا
يحدث عن كل واحد منها وكيف هو سبب لكل واحد مما يحدث عنه وفيماذا
يدبره وكيف يدبره وان كل واحد منها هو سبب جسم ما من الاجسام السماوية
واليه تدبير ذلك الجسم الباب الثالث في جمل الاجسام السماوية وان واحدة
واحدة منها مرتبطة بواحد واحد من الثواني وان كل واحد من الثواني اليه
تدبير الجسم السماوي المرتبطة به الباب الرابع في الاجسام التي تحت السموات
وهي الاجسام الهيولانية كيف وجودها وكم هي في الجملة وبماذا يتجوهر كل واحد
وبماذا يفارق الموجودات التي سلف ذكرها الباب الخامس في المادة والصورة
ما كل واحدة منهما وهما اللتان بهما تجوهر الاجسام وما رتبة كل واحدة منهما
من الاخرى وما هذه الاجسام التي تتجوهر بهما واي وجود يحصل لكل واحدة
منهما بالمادة واي وجود يحصل له بالصورة السادس كيف ما ينبغي ان يوصف
به الموجودات التي ينبغي ان يقال انها هي الملائكة السابع بم ما ينبغي ان يوصف
به الاجسام السماوية في الجملة الثامن كيف يحدث الاجسام الطبيعية الهيولانية
بالجملة وانها يحدث اولا وانها يحدث ثانيا وانها يحدث ثالثا الى ان ينتهي
على ترتيب الى آخر ما يحدث وان آخر ما يحدث هو الانسان والاخبار عن حدوث
كل صنف منها بالجملة التاسع كيف يجري التدبير في بقاء كل نوع منها وفي بقاء اشخاص

كل نوع وكيف وجه العدل في تدبيرها وان كل ما يجري منها فانها يجري على نهاية
العدل والاحكام والكمال فيه وانه لا جور في شيء منها ولا اختلال ولا نقص وان ذلك
هو الواجب وانه لا يمكن ان يكون في طبايع الموجودات غيرها الباب العاشر
القول في الانسان وفي قوى النفس الانساني وفي حدوثها وانها يحدث اولا وانها
يحدث ثانيا وانها يحدث اخيرا ومراتب بعضها من بعض وايها يرؤس فقط
وايها يخدم فقط وايها يراس شيئا ويخدم شيئا آخر وايها يراس ايها الباب
الحادي عشر في حدوث اعضائه في مراتبها ومراتب بعضها من بعض وايها
هو الرئيس وايها هو الخادم وكيف يرؤس ما يرؤس منها وكيف يخدم ما يخدم
منها الباب الثاني عشر في الذكر والانثى ما قوة كل واحد منهما وما فعل كل واحد
منهما وكيف يحدث الولد وبماذا يختلفان وبماذا يشتركان وما السبب في
التذكير والتانيث وكيف صار الولد ربما اشبه والديه وربما اشبه احدهما
فقط وربما اشبه بعض اجداده الابعدين وربما لم يشبه احدا من آبائه
وامهاته الباب الثالث عشر كيف يرتسم المعقولات في الجزء الناطق من النفس
من اين يرد عليه وكم اصناف المعقولات وما العقل الذي بالقوة وما العقل
الذي بالفعل وما العقل الهيولاني وما العقل المنفعل وما العقل الفعال وما مرتبته
ولماذا سمي العقل الفعال وما فعله وكيف يرتسم المعقولات في العقل الذي بالقوة
حتى يصير عقلا بالفعل وما الارادة وما الاختيار ولاي جزئيهما من اجزاء النفس
وما السعادة القصوى وما الفضايل وما النقايص وما الخيرات في الافعال
وما الشرور فيهما وما الجميل والقبيح فيها الباب الرابع عشر في الجزء المتخيل من
اجزاء النفس وكم اصناف فعالها وكيف يكون الرؤيا وكم اصنافها ولاي جزء
من اجزاء النفس هي وما السبب في صدق ما يصدق منها وكيف يكون الوحي
واي انسان سبيله ان يوحى اليه وباي جزء من اجزاء النفس يتلقى الانسان
الموحى اليه الوحي وما السبب في ان صار كثير من الممرورين يحزرون باشياء مستقبلة
فيصدقون الباب الخامس عشر في خاصة الانسان الى الاجتماع والتعاون
وكم اصناف الاجتماعات الانسانية وما الاجتماعات الفاضلة وبالمدينة الفاضلة

فيهما

مستقبلة

وبماذا التئام وكيف ترتب اجزاؤها وكيف يكون اصناف الرياسات الفاضلة في
المدن الفاضلة وكيف ينبغي ان يكون ترتب الرئيس الفاضل الاول واي شرايط
وعلامات ينبغي ان تتفقد في الصبي والحدث حتى اذا وجدت فيه كانت توطئه
لان يحصل له ما يرؤس به الرياسة الفاضلة واي شرايط ينبغي ان يكون فيه
اذا استكمل حتى يصير بها رئيسا فاضلا اولا وكيف اصناف المدن المضادة للمدينة
الفاضلة وما المدينة الجاهلة وما المدينة الضالة وكم اصناف المدن والرياسات
الجاهلية الباب السادس عشر ثم ذكر السعادات القصوى التي اليها تصير انفس اهل
المدن الفاضلة في الحيوة الآخرة واصناف الشقاء التي تصير اليها نفوس اهل المدن
المضادة للمدن الفاضلة بعد الموت الباب السابع عشر كيف ينبغي ان يكون
الرسوم في تلك المدن الفاضلة ثم ذكر الاشياء التي عنها تنبعث في نفوس كثير
من الناس الاصول الفاسدة الكاذبة التي عنها تفرعت الاراء الجاهلية
ثم اقتصاص اصناف الاراء الجاهلية عنها حصلت الافعال والاجتماعات في المدن
الجاهلية الباب الثامن عشر

ثم اقتصاص الاصول الفاسدة
التي عنها تنبعث الاراء
التي فيها آراء
الملل الضالة

م

تتفقد

منها تثبت الملك

مقالة في معاني العقل للحكيم الفارابي قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

اسم العقل يقال على انحاء كثيرة احدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان
انه عاقل والثاني العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا
ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب
البرهان والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق
والخامس العقل الذي في كتاب النفس والسادس العقل الذي يذكره في كتاب
ما بعد الطبيعة اما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان انه عاقل فان
مرجع ما يعنون به هو الى التعقل وذلك انهم قالوا في مثل معوية انه كان
عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل يحتاج الى دين
والدين عندهم هو الذي يظنون انه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون
بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير
او يتجنب من شر ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الفهم
في استنباط ما هو شر بل يسمونه منكرا او داهيا واشباه هذين من الاسماء
وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما
هو شر ليتجنب هو تعقل فهؤلاء انما يعنون بالعقل على المعنى الكلي ما يعنيه
ارسطوطاليس بالتعقل واما من سمى معوية عاقلا فلانه اراد به جودة الروية
في استنباط ما ينبغي ان يؤثر او يتجنب على الاطلاق وهؤلاء توقفوا في امر معوية
وامثاله بان تراجعوا فيمن هو عاقل عندهم بل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا
وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر يوقفوا وامتنعوا من تسميته
عاقلا واذا سئلوا عمن يستعمل جودة رويته في فعل الشر هل يسمى داهيا او منكرا
او ما اشبه هذه الاسماء لم يمنعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء ايضا يلزم ان
يكون العاقل انما يكون عاقلا مع جودة رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة
رويته في افعال الفضيلة ليفعل وفي افعال الرذيلة ليجتنب وهذا هو المتعقل
فالجمهور لما كانوا فيمن يعنون بهذا الاسم طائفتين طائفة تعطي من قبل

فاته
وتفعلوا
من تسميته

انفسها ان العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ في
جودة الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلا والطائفة الاخرى
التي تسمي الانسان بجودة رويته فيما ينبغي ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت
فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي ان يفعل من شر هل يسمونه عاقلا توقفوا
او امتنعوا فصار مرجع الجمهور باسرهم فيما يعنونه بالعاقل الى معنى المتعقل
ومعنى المتعقل عند ارسطوطاليس هو الجيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل
من افعال الفضيلة في حين ما يفعل وعارض اذا كان مع ذلك فاضلا واما
العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه
العقل او ينفيه العقل او يقبله العقل او لا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور
في بادي راي الجميع فان بادي الراي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل
وانت تتبين ذلك متى استقريت شيئا شيئا مما يتخاطبون فيه وبه او مما يكتبونه
في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة واما العقل الذي ذكره ارسطوطاليس
في كتاب البرهان فانه انما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين
بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل
بالفطرة والطبع او من صباه ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت
فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل بها المعرفة الاولى لا بفكر ولا بتامل اصلا
اليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات
هي مبادي العلوم النظرية واما العقل الذي ذكره في المقالة السادسة
من كتاب الاخلاق فانه يريد به جزء النفس الذي يحصل به المواظبة
على اعتياد شيء شيء مما هو في جنس من الامور وعلى طول التجربة شيء شيء مما هو
من جنس الامور على طول الزمان واليقين بقضايا ومقدمات في الامور
الارادية التي شانها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك الجزء من النفس سماه العقل
في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التي يحصل للانسان
بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من اجزاء النفس هي مبادي المتعقل والداهي
فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التي شانها ان تؤثر او تجتنب ونسبة

على اعتياد شيء شيء مما هو في جنس من الامور
وطول التجربة شيء شيء مما هو في جنس
من الامور

هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقل كنسبة تلك القضايا الاول التي هي مذكورة
في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك مبادى لاصحاب العلوم
النظرية يستنبطون بها ما شانه من الامور النظرية ان يعلم ولا يفعل كذلك
هذه مبادى للمتعقل والداهي فيما شانه ان يستنبط من الامور الارادية العملية
وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يتزيد مع الانسان
طول عمره ويتمكن فيه تلك القضايا ويتضاف اليه في كل زمان قضايا لم يكن
عنده فيما تقدم قبل ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه
عقلا تفاضلا متفاوتا ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من
الامور صار ذا راى في ذلك الجنس ومعنى ذى الراى هو الذي اذا اشار بشيء
ما قبل رايه ذلك من غير ان يطالب بالبرهان عليه ولا راجع ويكون مشهورا اثر
مقبولا وان لم يقم على شيء منها برهانا ولذلك فلما صار الانسان بهذه
الصفة الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى
ليس يكون الا في طول الزمان ولا يتمكن فيه من تلك القضايا والمتكلمون
يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذي ذكره ارسطاطاليس
في كتاب البرهان ونحو هذا يومون ولكنك اذا استقريت ما يستعملونه
من المقدمات الاول وجدتها كلها مقدمات ماخوذة عن بادى الراى
المشترك فلذلك صاروا يومون شيئا ويستعملون غيره واما العقل الذى
يذكره في كتاب النفس فانه جعله على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل
وعقل مستفاد وعقل فعال فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء من نفس
او قوة من قوى النفس او شيء ما ذاته معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات
الموجودات كلها وصورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا
لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها
وجودها الا ان تصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها
الصائرة صورا في هذه الذات هي المعقولات ويشتق لها هذا الاسم من اسم
تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صورا لها وتلك

الينا

كان يتمكن فيه تلك

الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل
شمعة ما انتقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها
واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كانها
باسرها هي تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة قرب وهمك الى تفهم معنى
حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة
وتفارق سائر المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما تقبل الصور في
سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن
صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة وللصورة التي فيها ماهية منحازة
بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي
يتخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي
على طولها وعرضها وعمقها باسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي
تلك الخلقة نفسها من غير ان يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك
الخلقة فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات
التي سماها ارسطوطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها
شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة فاذا حصلت فيها صور الموجودات
على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل
بالفعل فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك
المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان تنتزع عن موادها
معقولات بالقوة فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت صورا
لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات
فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا
فيها انها عاقلة ليس هو غير شيء ان المعقولات صارت صورا لها على انها
صارت هي نفسها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل
ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت
بالقوة معقولات فهي من قبل ان تصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي

خارج النفس واذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات
بالفعل هي وجودها من حيث هي صور في مواد فوجودها في انفسها ليس هو وجودها
من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها هي تابع لسائر ما يقترن
بها فهي مرة اين ومرة متى ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا مكيفة
بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحيانا تنفعل واذا حصلت معقولات
بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا
آخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها
فيها على انحاء آخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منها فانك اذا
تاملت معنى الاين فيها اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الاين اصلا
واما ان تجعل اسم الاين بفهمك فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فاذا حصلت
المعقولات بالفعل صارت مع احد موجودات العالم وعدت من حيث هي
معقولات في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان تعقل وتحصل
صورا لتلك الذات فاذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون المعقولات من حيث
هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل ان تعقل ايضا فيكون الذي يعقل حـ
ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا
ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل والاضافة الى تلك الصورة فقط
وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول
الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول فبالمعقول الثاني واما اذا حصل
عقلا بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا
خارجا عن ذاته بل انما عقل ذاته وبين انه اذا عقل ذاته من حيث ذاته
عقل بالفعل لم يحصل له فيما عقل من ذاته شيء موجود وجوده في ذاته
غير وجوده وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما وجوده
وهو معقول هو وجوده في ذاته فاذن تصير هذه الذات معقولة بالفعل
ولم يكن فيما قبل ان تعقل معقولة بالقوة بل كانت معقولة بالفعل عقلت
بالفعل الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول

٢ومعقولا عقلا

بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولا فانها عقلت اولا على
انها انتزعت عن موادها التي كانت فيها وجودها وعلى انها كانت معقولات
بالقوة وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق
لموادها وعلى انها صور لا في موادها وعلى انها معقولات بالفعل والفعل بالفعل
متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي
كنا نقول له اولا انه العقل بالفعل هو الان العقل المستفاد فاذا كانت هنا
موجودات هي صور لا في مواد ولم يكن قط صورا في مواد فان تلك اذا عقلت
صارت موجودة وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل تعقل فان قولنا
ان يعقل الشيء اولا هو ان ينتزع الصور التي في المواد عن موادها ونصيرها
وجودا آخر غير وجودها الاول فاذا كانت هنا اشياء هي صور لا مواد لها
لم يحتج تلك الذات الى ان تنتزعها عن مواد اصلا بل تصادفها منتزعة
فتعقلها فتصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان
لها من قبل ان تعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا
في موادها اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لها
فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه
في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فان الوجه الذي به
نقول فيما هو منا بالفعل عقل انه فينا فعلى ذلك المثال ينبغي ان يقال في
تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان تعقل على التمام بعد ان تحصل
المعقولات كلها معقولة بالفعل او جلها وتحصل العقل المستفاد فتحصل
تلك الصورة معقولة فتصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد
والعقل المستفاد شبيه موضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة
للعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل
المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه
مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية
ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان تفارق المواد شيئا شيئا

وقليلا قليلا باتحاد من المفارقة متفاضلة فان كانت الصور التي هي لا في
مادة اصلا ولم يكن ولا يكون في مادة اصلا متفاضلة في الكمال والمفارقة
وكان لها ترتيب ما في الوجود فتوهم ان ما كان اكملها على هذا الطريق
صورة لما هو الانقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم
لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية
ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى ان يبلغ الى صور الاسطقسات
التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة
الاولى فاذا ارتقى من المادة الاولى رتبة رتبة فانما يرتقي الى تلك الذات
ثم الى ما فوق ذلك حتى اذا انتهى الى العقل المستفاد انتهى الى ما هو شبيه
بالنجوم والحد الذي اليه ينتهي الاشياء التي لا ينسب الى الهيولى والمادة و
اذا ارتقى منه فانما يرتقي الى اول رتبة الموجودات المفارقة واول رتبته
رتبة العقل الفعال والعقل الفعال الذي ذكره ارسطوطاليس في المقالة الثالثة
من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم يكن في مادة ولا يكون اصلا وهو من
نوع ما هو عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذي جعل
الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت
معقولات بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي
بالقوة كنسبة الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة ومعنى الظلمة
هو الاشفاف بالقوة او عدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستنارة
عن محاذاة منير فاذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار
البصر بما حصل فيه من الضوء بصرا بالفعل وصارت الالوان مرئية بالفعل
بل نقول ان البصر ليس انما صار بصرا بالفعل بان حصل فيه الضوء والاشفاف
بالفعل بل لانه اذا حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيات
فبحصول صور المرئيات في البصر صار بصرا بالفعل ولانه توصل قبل ذلك الشعاع
الشمس وغيره ان صار مشفا بالفعل وصار الهواء المماس له ايضا مشفا
بالفعل صار ما هو مرئي بالقوة مرئيا بالفعل والمبدأ الذي به صار البصر بصرا

بالفعل

بالفعل بعد ان كان بصرا بالقوة وصارت المبصرات التي كانت مبصرات بالقوة
مبصرات بالفعل الاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس فعلى هذا المثال
حصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاف
بالفعل من البصر وذلك الشيء يعطيه اياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير
المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل وكما ان الشمس هي التي تجعل
العين بصرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما يعطيها من الضياء كذلك
العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما اعطاه من
ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل والعقل
الفعال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال
الا ان وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل
الذي بالفعل وذلك ان الاخس في العقل الذي بالفعل كثيرا ما يكون اقدم
من الاشرف من قبل ان ترقينا نحن الى الاشياء التي هي اكمل وجودا كثيرا ما يكون
عن الاشياء التي هي انقص وجودا على ما يتبين في كتاب البرهان اذ كنا انما
نترقى من الاعرف عندنا الى ما هو مجهول وما هو اكمل وجودا في نفسه هو اجهل
عندنا اعني ان جهلنا به اشد فلذلك يضطر الى ان يكون ترتيب الموجودات
في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال والعقل الفعال
يعقل اولا من الموجودات الاكمل فالاكمل فان الصور التي هي اليوم في مواد
هي في العقل الفعال صور مفارقة لا انها كانت موجودة في مواد فانتزعت
بل لم تزل تلك الصور فيه وانما احتذى في امر المادة الاولى وسائر المواد بان
اعطيت الصور التي في العقل الفعال والموجودات التي قصد ايجادها
قصدا اولا فيما لدينا وهي تلك الصور غير انها لما لم يمكن ايجادها
الا في مواد كونت هذه المواد وهذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة
وهي في المادة منقسمة وليس يستنكر ان يكون العقل الفعال وهو غير منقسم
او يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادة اشباه ما في جوهره فلا تقبله
المادة منقسما وهذا شيء قد بينه ارسطوطاليس في كتابه في النفس ثمت

رسالة الموسوم بالحروف للفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلم الثاني ابي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابي في اغراض الحكيم في كل مقالة في الكتاب الموسوم بالحروف وهي تحقيق غرض ارسطوطالس في كتاب ما بعد الطبيعة **قال** قصدنا في هذه المقالة هو ان يدل على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب ارسطوطالس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الاقسام الاول التي هي له اذ كثير من الناس يسبق الى وهمهم ان فحوى ذلك الكتاب ومضمنه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وساير ما يناسبها وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه بالعدد فلذلك نجد اكثر الناظرين فيه يتحير ويضل اذ نجد اكثر الكلام فيه خاليا عن هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاما خاصا لهذا الغرض الا الذي في المقالة الحادية عشرة منه التي عليها علامة اللام ثم لا نجد للقدماء كلاما في شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لساير الكتب بل ان وجد فللمقالة اللام للاسكندر غير تام ولثامسطيوس تاما واما المقالات الاخر فاما ان لم يشرح واما ان لم يبق الى زماننا على انه قد يظن اذا نظر في كتب المتاخرين من المشائين ان الاسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ونحن نريد ان نشير الى الغرض الذي فيه والى الذي يشتمل عليه كل مقالة منه **فنقول** ان العلوم منها جزئية ومنها كلية والعلوم الجزئية هي التي موضوعها بعض الموجودات او الموهومات ويختص نظرها باعراضها الخاصة بها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتغير ويتحرك ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادي ذلك ولواحقه وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها وكذلك علم الحساب في العدد وعلم الطب في الابدان الانسانية من جهة ما يصح ويسقم وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات واما العلم الكلي فهو ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة

٢ في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس

وفي انواعه ولواحقه وفي الاشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتاخر والقوة والفعل والتام والتي يجري مجرى هذه وفي المبدا المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي ان يسمى باسم الله جل جلاله وتقدست اسماؤه وينبغي ان يكون العلم الكلي علما واحدا فانه لو كان علمان كليان فلكل واحد منهما موضوع خاص والعلم الذي له موضوع خاص وليس يشتمل موضوع علم آخر هو علم جزئي فكلا العلمين جزئيان هذا خلف فاذا العلم الكلي واحد وينبغي ان يكون العلم الالهي داخلا في هذا العلم لان الله مبدا للموجود المطلق لا لموجود دون موجود فالقسم الذي يشتمل منه على اعطاء مبدا الوجود ينبغي ان يكون هو العلم الالهي ولان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات بل هي اعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة فلهذا وجب ان يسمى علم ما بعد الطبيعة والعلم التعاليمي وان كان اعلى من علم الطبيعة اذ كانت موضوعاته مجردة عن المواد فليس ينبغي ان يسمى علم ما بعد الطبيعة لان تجرد موضوعاته عن المواد وهمي لا وجودي واما في الوجود فليس لها وجود الا في الامور الطبيعية واما موضوعات هذا العلم فمنها ما ليس له وجود البتة في الطبيعيات لا وهمي ولا حقيقي وليس انما جردها الوهم عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انها مجردة ومنها ما يوجد في الطبيعيات وان كان يتوهم مجردا عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعرى عنها وجودها ويكون امورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فاذا العلم المستحق لان يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذا وحده دون ساير العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد ولكنه لما كان المتقابلات واحدا ففي هذا العلم ايضا النظر في العدم والكثرة ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر في الاشياء التي تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشرة للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والمناسبة واقسام

لو كان علمان كليان لكان لكل ... يشتمل

وجه تسمية الالهي بما بعد الطبيعة

امور لها قوامها

الموجود

كل واحد من هذه وكذلك في انواع العدم والكثرة ثم في لواحق الوجود كالقوة
والفعل والتمام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والمساواة
والتساوي والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثرة
ثم في مبادي كل واحد من هذه فيتشعب ذلك وينقسم الى ان يبلغ موضوعات
العلوم الجزئية فحينئذ ينتهي هذا العلم ويتبين حينئذ مبادي جميع العلوم الجزئية
فحينئذ ينتهي هذا العلم ويتبين فيه مبادي جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها
فهذه جميع الاشياء التي يبحث عنها في هذا العلم المقالة الاولى من هذا الكتاب
يشتمل على سببه بالصدد والخطبة للكتاب وابانة ان اقسام العلل كلها ينتهي
الى علة اولى في ابانة والمقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة في
هذه المعاني وابانة وجه التعويص فيها واقامة الحجج المتقابلة عليها ليكون
للذهن منبهة على نحو الطلب وهيئته والمقالة الثالثة يشتمل على تعديد
موضوعات هذا العلم وهي المعاني التي ينظر في الاعراض الخاصية بها وهي
التي عددناها والمقالة الرابعة يشتمل على تفصيل ما يدل عليه لكل واحد
من الالفاظ الدالة على موضوعات هذا العلم وانواع موضوعاته ولواحقها
بالتواطؤات او بالتشكيك او بالاشتراك الحقيقي والمقالة الخامسة يشتمل
على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلثة التي هي الطبيعية
والرياضية والالهية وانها ثلثة فقط وتعريف ان العلم الالهي انه داخل
في هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما وان له النظر في الهوية التي يقال بالذات
لا في الهوية التي يقال بالعرض وانها كيف يشارك الجدل وصناعة المغالطين
والمقالة السادسة يشتمل على تحقيق القول في الهوية التي يقال بالذات ولا
سيما في الجوهر منه وتفصيل اقسام الجوهر وانه هيولى وصورة ومركب وان
الحد الحقيقي لاي الموجودات فان كان للجوهر فلاي الجواهر وكيف يحد المركبات
واي الاجزاء توجد في الحدود واي الصور يفارق واتها لا يفارق وانه لا وجود
للمثل والمقالة السابعة يشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول في الصور
الافلاطونية وعين المكونات عنها في التكون وتحقيق القول في حدود المفارقات

قيام

اذا وجدت وان حدودها ذواتها المقالة الثامنة في القوة والفعل وفي
تقدم المتقدم منهما والمقالة التاسعة في الواحد والكثير والغير والخلاف
والضد والمقالة العاشرة في تمييز ما بين مبادي هذا العلم وعوارضه
المقالة الحادي عشر في مبدا الجوهر والوجود كله واثبات هويته وانه عالم
الذات حق الذات وفي الموجودات المفارقة التي بعده وفي كيفية ترتيب الموجودات
والمقالة الثانية عشر في مبادي الطبيعيات والتعليميات فهذه هي
الابانة عن غرض هذا
الكتاب وعن اقسامه

تمت

رسالة الموسومة بالتنبيه للفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

اما ان السعادة هي غاية ما يتشوقها كل انسان وان كل من ينحو بسعيه نحوها
فانما ينحوها على انها كمال ما فذلك مما لا يحتاج في بيانه الى قول اذ كان في
غاية الشهرة وكل كمال وكل غاية يتشوقها الانسان فانما يتشوقها على
انها خير ما هو لا محالة مؤثر ولما كانت الغايات التي يتشوق على انها
خيرات مؤثرة كثيرة كانت السعادات احدى الخيرات المؤثرة وقد
يتبين ان السعادة من بين الخيرات اعظمها خيرا ومن بين المؤثرات
اكمل كل غاية يسعى الانسان نحوها من قبل ان الخيرات التي يؤثر منها ما يؤثر
لينال بها غاية اخرى مثل الرياضة وشرب الدواء ومنها ما يؤثر لاجل ذاتها
وبين ان التي تؤثر لاجل ذاتها آثر واكمل من التي تؤثر لاجل غيرها وايضا
فان الذي يؤثر لاجل ذاته منه ما يؤثر احيانا لاجل شيء آخر مثال ذلك العلم
فانا قد نؤثره احيانا لاجل ذاته لا لينال به شيئا آخر وقد نؤثره احيانا لينال
به الثروة او امر آخر من الامور التي قد ينال بالرياسة او او العلم ومنها ما
شانها ان يؤثر ابدا لذاتها ولا يؤثر في وقت من الاوقات لاجل غيرها
وهذا آثر واكمل واعظم خيرا من التي قد يؤثر احيانا لاجل غيرها ولما كنا
نرى ان السعادة اذا حصلت لنا لم نحتج بعدها اصلا ان نسعى لغاية ما
اخرى غيرها ظهر بذلك ان السعادة تؤثر لاجل ذاتها ولا تؤثر في وقت
من الاوقات لاجل غيرها فتبين من ذلك ان السعادة هي آثر الخيرات
واعظمها واكملها وايضا فانا نرى انها اذا حصلت لنا لم نحتج معها الى شيء آخر
غيرها وما كان كذلك فهو احرى الاشياء ان يكون مكتفيا بنفسه وقد
يشهد لهذا القول ما يعتقده كل انسان في الذي يتبين له او يظنه انه
وحده هو السعادة فان بعضهم يرى ان الثروة هي السعادة وبعضهم يرى ان
العلم هو السعادة وغيرهم يرى ان السعادة في غير ذلك وكل واحد يعتقد في
الذي يرى انه سعادة على الاطلاق انه آثر واعظم خيرا واكمل فان مرتبة السعادة

من الخيرات هذه المرتبة واذا كانت هذه مرتبة السعادة وكانت نهاية الكمال
الانساني فقد يلزم من آثر تحصيلها لنفسه ان يكون له السبيل والامور التي
بها يمكن الوصول اليها فنبتدئ فنقول ان احوال الانسان التي يوجد له في
حياته منها ما لا يلحقه محمدة ولا مذمة ومنها ما اذا كانت له لحقه بها محمدة
او مذمة والسعادة فليس ينالها الانسان باحواله التي لا يلحقه بها حمد او ذم
لكن التي بها ينال السعادة هي في جملة احواله التي يلحقه بها حمد او ذم واحواله
التي يلحقه بها حمد او ذم ثلثة احدها الافعال التي يحتاج فيها الى استعمال اعضاء
بدنه الاكثر مثل القيام والقعود والركوب والنظر والسماع والثاني عوارض
النفس وذلك مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة
والغيرة واشباه ذلك والثالث هو التمييز بالذهن وهذه الثلثة هي التي
لا يخلو الانسان في وقت من زمان حيوته او يكون له بعض هذه وكل واحد من
هذه اما ان يحمد عليه الانسان او يذم والمذمة يلحقه بافعاله متى كانت قبيحة
ويلحقه بها المحمدة متى كانت جميلة ويلحقه المذمة بعوارض النفس متى كانت
على غير ما ينبغي والمحمدة متى كانت على ما ينبغي ويلحقه المذمة بتمييزه متى كان
ردي التمييز والمحمدة متى كان جيد التمييز وجودة التمييز هي اما ان يحصل للانسان
اعتقاد حق ويقوى على تمييز ما يرد عليه ورداءة التمييز هو ان لا يعتقد فيما
آثر الوقوف عليه لا حقا ولا باطلا فيجب ان نبين كيف لنا السبيل الى ان تكون
افعالنا جميلة وعوارض انفسنا على ما ينبغي وباي سبيل يحصل لنا جودة التمييز
وينبغي ان نعلم اولا ان الافعال الجميلة قد يمكن ان يوجد للانسان باتفاق
او بان يحمل عليها من غير ان يكون فعلها طوعا والسعادة ليست تنال بالافعال
الجميلة متى كانت عن الانسان بهذه الحال لكن ان يكون له وحده فعلها
طوعا وباختياره ولا ايضا اذا فعلها طوعا في بعض الاشياء وفي بعض الازمان
لكن ان يختار الجميلة في كل ما يفعله وفي زمان حيوته باسره وهذه الشرايط
باعيانها يجب ان يكون في عوارض النفس الجميلة وايضا فان جودة التمييز
ربما وجد للانسان باتفاق فانه ربما يحصل للانسان اعتقاد حق ما يقصد

بحق

واختيارا

صناعة

ولا صناعة والسعادة ليست تنال بجودة التمييز ما لم يكن بقصد وصناعة
ومن حيث يشعر الانسان بما يميز كيف يميز وقد يمكن ان يكون للانسان من حيث
يشعر بها لكن في اشياء يسيرة وفي بعض الازمان ولا بهذا المقدار من جودة
التمييز تنال السعادة لكن انما تنال متى كانت جودة التمييز للانسان وهو بحيث
يشعر بها يميز كيف يميز وفي كل حين من زمان حيوته والشقاوة تلحق الانسان
متى كانت افعاله وعوارض نفسه وتمييزه بضد هذه التي قيلت وهو ان
تفعل الافعال القبيحة طوعا ويختارها في كل ما يفعله في زمان حيوته باسرها لانه
ولذلك عوارض نفسه ويكون له رداءة التمييز في كل ما للانسان تمييزه في
كل حين من زمان حيوته وينبغي ان نقول الان في التي بها يكون الافعال وعوارض
النفس والتمييز بالحال التي ينال بها السعادة لا محالة وفي التي بها يكون هذه
الثلثة بحال لا يلحقنا بها السعادة لا محالة ثم نتجنب هذه ونعني بتلك
فاقول ان كل انسان هو مفطور من اول وجوده على قوة بها يكون افعاله
وعوارض نفسه وتمييزه على ما ينبغي وبتلك القوة بعينها يكون له هذه الثلثة
على غير ما ينبغي وبهذه القوة تفعل الافعال الجميلة وبها بعينها تفعل الافعال
القبيحة فيكون بسبب ذلك امكان فعل القبيح من الانسان على مثال امكان
فعل الجميل منه وبها يمكن ان يحصل له جودة التمييز وبها بعينها يمكن ان
يحصل له رداءة التمييز وتلك حال هذه القوى من عوارض النفس فان امكان
القبيح منها على مثال امكان الجميل ثم يحدث بعد ذلك للانسان حال اخرى بها
يكون هذه الثلثة على احد امرين فقط اعني اما على جميل ما ينبغي فقط واما
على قبيح غير ما ينبغي فقط من غير ان يكون امكان فعل ما ينبغي على مثال امكان
فعل ما لا ينبغي بالسواء لكن يكون بها احدهما اشد امكانا من الآخر اما القوة
التي يفطر عليها الانسان من اول وجوده فليس الى الانسان اكتسابها واما
الحال الاخرى فانها انما يحدث باكتساب من الانسان لها وهذه الحال
ينقسم الى صنفين احدهما قد يكون التمييز اما جيدا فقط واما رديا فقط و
الصنف الآخر به يكون الافعال وعوارض النفس اما جميلة فقط واما قبيحة فقط و

الذي

الذي يكون به التمييز على جودة او رداءة ينقسم الى صنفين يكون باحدهما جودة
التمييز ويسمى قوة الذهن ويكون بالآخر رداءة التمييز ويسمى ضعف الذهن والبلادة و
والذي يكون به الافعال وعوارض النفس اما جميلة واما قبيحة يسمى الخلق والخلق
الذي يصدر عن الانسان الافعال القبيحة والخسيسة ولما كانت الافعال
والتمييز التي بها ينال السعادة هي بالشرائط التي قيلت وكانت احرى تلك
الشرائط حالا شانه ان يكون عند احد الامرين يحفظ حتى يمكن الانسان
عليها بحيث لا يصدر عنها احد الامرين فقط دون الآخر وكانت الحال المكتسبة
التي يحدث بعد ذلك بحيث يصدر عنها احد الامرين فقط لزم ان يكون
الافعال وعوارض النفس انما يمكن ان يكون منا بحيث ننال بها السعادة لا
محالة متى حصل لنا خلق جميل ويكون لنا جودة التمييز بحيث ننال بها السعادة
لا محالة متى صارت لنا قوة الذهن ملكة لا يمكن زوالها او يعسر والخلق الجميل
وقوة الذهن هما جميعا الفضيلة الانسانية من قبل ان فضيلة كل شيء هي التي
تكسبه الجودة والكمال في ذاته وتكسب افعاله جودة وهذان جميعا هما اللذان
اذا حصلا حصلت لنا الجودة والكمال في ذواتنا وافعالنا فيهما نصير نبلاء اخيارا
فاضلين وبها يكون سيرتنا في حيوتنا سيرة فاضلة ويصير جميع تصرفاتنا
تصرفات محمودة فلنبتدئ الآن في التي بها نصل الى ان نصير لنا الاخلاق الجميلة
ملكة ثم نتبع بالتي بها نصير الى ان نصير لنا القوة على ادراك الصواب ملكة واعني
بالملكة ان يكون بحيث لا يمكن زواله او يعسر ونقول ان الاخلاق كلها الجميلة
منها والقبيح هي مكتسبة ويمكن الانسان متى لم يكن له خلق حاصل ان يحصل لنفسه
خلقا ومتى صادف ايضا نفسه في شيء ما على خلق ما اما جميل او قبيح ان ينتقل
بارادته الى ضد ذلك الخلق والذي به يكتسب الانسان الخلق او ينقل
نفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد واعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد
مرارا كثيرة زمانا طويلا في اوقات متقاربة والآن الخلق الجميل ايضا يحصل
عن الاعتياد فينبغي ان نقول في التي اذا اعتادها حصل له بها خلق جميل وفي التي
اذا اعتدناها حصل لنا به خلق قبيح فاقول ان الاشياء التي اذا اعتدناها

اكتسبنا الخلق الجميل هي الافعال التي شأنها ان يكون في اصحاب الاخلاق
الجميلة والتي بها يكسبنا الخلق القبيح هي الافعال التي يكون عن اصحاب الاخلاق
القبيحة والحال في التي بها يستفاد تحصيل الاخلاق كالحال في التي يستفاد بها الصناعات
فان الحذق بالكتابة انما يحصل متى اعتاد الانسان فعل من هو كان حاذق
وكذلك ساير الصناعات فان جودة فعل الكتابة انما تصدر عن الانسان
بالحذق في الكتابة والحذق في الكتابة يحصل متى تقدم الانسان واعتاد جودة
فعل الكتابة وجودة فعل الكتابة ممكنة للانسان قبل حصول الحذق في الكتابة
بالقوة التي فطر عليها واما بعد حصول الحذق فيها فبالصناعة كذلك الفعل
الجميل ممكن للانسان اما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها واما
بعد حصولها فبالخلق وهذه الافعال التي يكون عن الاخلاق اذا حصلت هي
باعيانها متى اعتادها الانسان قبل حصول الاخلاق حصلت الاخلاق والدليل
على ان الاخلاق انما تحصل عن العادة ما نراه يحدث في المدن فان اصحاب
السياسات انما يجعلون اهل المدن خيارا انما يعودونهم من افعال الخير واما
اي الافعال هي الافعال الجميلة وهي التي باعتيادنا لها يحصل لنا الخلق الجميل
فنحن الآن واصفوه فنقول ان كمال الانسان في خلقه هو كمال الخلق والحال
في الافعال التي بها يحصل كمال الانسان في خلقه كالحال في التي بها يحصل كمال الانسان
في بدنه وكمال الانسان في بدنه هو الصحة وكما ان الصحة متى كانت حاصلة
فينبغي ان يحفظ ومتى لم يكن فينبغي ان يكتسب وكما ان الامور التي بها يحصل
الصحة انما يحصل بها متى كانت بحال توسط فان الطعام متى كان متوسطا
حصلت به الصحة والتعب متى كان متوسطا حصلت به القوة كذلك الافعال
متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل ومتى زال ما شأنه ان يحصل الصحة
لم يكن الصحة كذلك متى زالت الافعال عن الاعتدال واعتيدت لم يكن عنها
خلق جميل وزوالها عن الاعتدال المتوسط هذا اما الى الزيادة على ما ينبغي
او النقصان عما ينبغي لم يحصل به الصحة والتعب متى كان متوسطا افاد الابدان
القوة ومتى كان ازيد مما ينبغي او ناقصا عما ينبغي ازال القوة او حفظ

الضعف

الضعف فكذلك الافعال متى كانت زائلة عن التوسط اما ازيد مما ينبغي او انقص
مما ينبغي اكسب الاخلاق القبيحة او حفظها وازالت الاخلاق الجميلة وكما ان التوسط
فيما يكسب الصحة هو في كثرته وقلته وشدته وضعفه وطول زمانه وقصره
والزيادة والنقصان فيهما كذلك فعلى هذا المثال الاعتدال في الافعال هو
كثرتها وقلتها وشدتها وضعفها وطول زمانها وقصره ولما كان التوسط
في كل شيء انما يكون متى كانت كثرته وقلته وشدته وضعفه على مقدار ما
وحصول كل شيء على مقدار ما انما يكون متى قدر بمعيار فيجب ان نقول في المعيار
الذي به تقدر الافعال فتحصل معتدلة فاقول ان المعيار الذي به تقدر
الافعال على مثال المعيار الذي به تقدر ما تفيد الصحة ومعيار ما تفيد الصحة
هو احوال البدن التي تطلب الصحة لها فان التوسط فيما تفيد الصحة انما
يمكن ان يوقف عليه متى قيس بالابدان وقدر باحوال الابدان فكذلك معيار
الافعال هو الافعال المطبعة بالافعال وانما يمكن ان يوقف على المتوسط في
الافعال متى قيست وقدرت بالاحوال المنطبعة لها وكما ان الطبيب متى رام الوقوف
على المقدار الذي هو اعتدال فيما تفيد الصحة تقدم في معرفة مزاج البدن
الذي تقصد بالصحة وفي معرفة الزمان وفي صناعة الانسان وساير الاشيا
التي تحدد صناعة الطب وتجعل مقدار ما تفيد الصحة على مقدار ما يحتمل
مزاج البدن وبلاده وزمان العلاج كذلك متى اردنا الوقوف على المقدار الذي
هو توسط في الافعال تقدمنا فعرفنا زمان الفعل والمكان الذي فيه الفعل
ومن منه الفعل ومن اليه الفعل وما منه الفعل وبأي الفعل وما من اجله
ولم الفعل وجعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه فحينئذ يكون قد اصبنا
الفعل المتوسط ومتى كان الفعل مقدرا بهذه اجمع كان متوسطا ومتى لم
يقدر بها اجمع كان الفعل ازيد وانقص ولما كانت مقادير هذه الاشياء ليست
دائما واحدة باعيانها في الكثرة والقلة لزم ان يكون الافعال المتوسطة
ليست مقاديرها مقادير واحدة باعيانها وانما ينبغي الآن ان نذكر على سبيل
التمثيل ما هو مشهور انه جميل من الاخلاق ونذكر متوسطات الافعال

الشجاعة

السخاء

العفة

الكائنة عنها والحصلة لها ليتطرق الذهن الى مطابقته ما احملها هنا على اصناف
الاخلاق والافعال الصادرة عنها فنقول ان الشجاعة خلق جميل ويحصل بتوسط
فى الاقدام على الاشياء المفزعة والاحجام عنها والزيادة فى الاقدام عليها تكسب التهور
والنقصان من الاقدام يكسب الجبن وهو خلق قبيح ومتى حصلت هذه الاخلاق
باعيانها والسخاء يحدث بتوسط فى حفظ المال وانفاقه والزيادة فى الحفظ
والنقصان فى الانفاق يكسب التقتير وهو قبيح والزيادة فى الانفاق والنقصان
فى الحفظ يكسب التبذير ومتى حصلت هذه الاخلاق صدرت عنها الافعال
باعيانها والعفة يحدث بتوسط فى مباشرة التماس اللذة التى هى عن طعم
ونكاح والزيادة فى هذه اللذة يكسب الشره والنقصان فيها يكسب عدم
الحس باللذة وهو مذموم ومتى حصلت هذه الاخلاق صدرت عنها
هذه الافعال والطرف وهو خلق جميل يحدث بتوسط فى استعمال الهزل فان
الانسان مضطر فى حيوته الى الراحة والراحة انما هى ابدا الى ما الافراط فيه ملذا
وعن موذ والهزل هو مما الاستكثار منه ملذا وعن موذ والتوسط فيه يكسب
الطرف والزيادة فيه يكسب المجون والنقصان يكسب الفدامة والهزل
هو فيما يقوله الانسان وفيما يفعله وفيما يستعمله والمتوسط منه هو ما يليق
بالرجل الحر الطلق الوادع ان يقوله ويسمعه وتحديد هذه الاشياء على الاستقصاء
فليس يحتمله هذا الكتاب وقد استقصى ذلك فى موضع آخر وصدق الانسان
عن نفسه انما يحدث متى اعتاد الانسان ان يصف نفسه بالخيرات التى هى
له حيث ينبغى ومتى اعتاد الانسان ان يصف نفسه بالخيرات التى ليست له
اكسبه التصنع والمخرقة والمراياة ومتى اعتاد ان يصف نفسه حيث اتفق بدون
ما هو فيه اكسبه ذلك التحاسين والتودد خلق جميل يحدث بتوسط فى لقاء
الانسان غيره مما يلتذ به من قول وفعل والزيادة فيه يكسب الملق والنقصان
يكسب الحصر واذا كان مع ذلك يلقى غيره بما يغمه اكسبه سوء العشرة وعلى هذا
المثال وقد يمكننا ان ناخذ فيما سوى هذه الافعال توسطا وزيادة ونقصانا
فينبغى ان نقول الآن فى الحيلة التى بها يمكننا ان نقتنى الاخلاق الجميلة فاقول

انه يجب اولا ان نحصى الاخلاق خلقا خلقا ونحصى الافعال الكائنة عن خلق خلق
ومن بعد ذلك ينبغى ان نتامل وننظر اى خلق نجد انفسنا عليه وهل ذلك الخلق
الذى نفق لنا منذ اول امرنا جميل ام قبيح والسبيل الى الوقوف على ذلك ان
نتامل ذلك وننظر اى فعل اذا فعلنا لحقنا عن ذلك الفعل لذة واى فعل اذا
فعلناه لم نتاذ به واذا وقفنا عليه نظرنا الى ذلك الفعل هل هو فعل يصدر
عن الخلق الجميل او هو صادر عن الخلق القبيح فان كان ذلك كائنا عن خلق جميل
قلنا ان لنا خلقا ما جميلا وان كان ذلك عن خلق قبيح قلنا ان لنا خلقا
قبيحا فبهذا نقف على الخلق الذى نصادف انفسنا عليه اى خلق هو كما ان الطبيب
متى وقف على حال البدن بالاشياء التابعة لاحوال البدن فان كانت الحال
التى صادف عليها البدن حال الصحة احتال فى حفظها على البدن وان كان مما
صادف البدن عليه حال سقم استعمل الحيلة فى ازالة ذلك السقم كذلك متى
صادفنا انفسنا على خلق جميل احتلنا فى حفظه علينا ومتى صادفناها على خلق
قبيح استعملنا الحيلة فى ازالته فان الخلق القبيح هو سقم نفسانى فينبغى ان يحتذى
فى ازالة اسقام النفس حذو الطبيب فى ازالة اسقام البدن ثم ننظر بعد ذلك
الخلق القبيح الذى صادفنا انفسنا عليه هل هو من جهة الزيادة او من جهة
النقصان وكما ان الطبيب متى صادف البدن ازيد حرارة او انقص رده الى
التوسط من الحرارة وبحسب الوسط المحدود فى صناعة الطب كذا متى صادفنا
انفسنا على الزيادة او النقصان فى الاخلاق رددناها الى الوسط بحسب الوسط
المحدود فى هذا الكتاب ولما كان الوقوف على الوسط من اول الوهلة عسيرا
جدا التمست حيلة فى اتفاق الانسان خلقه عليه او القرب منه جدا كما ان
الوسط فى حرارة الابدان لما عسر الوقوف عليه التمست حيلة فى اتفاق البدن عليه
ويقرب منه جدا والحيلة فى اتفاق الاخلاق على الوسط ان ننظر فى الخلق
الحاصل لنا فان كان من جهة الزيادة عودنا انفسنا الافعال الكائنة عن
ضده الذى هو من جهة النقصان وان كان ما صادفناه عليه من جهة النقصان
عودناها الافعال الكائنة عن ضده الذى هو من جهة الزيادة ونديم ذلك

زمنا ثم نتربا تأمل وننظر اى خلق حصل فان الحاصل لا يخ من ثلثة احوال اما
الوسط واما المايل عنه واما المايل اليه فان كان الحاصل هو القريب من
الوسط من غير ان يكون قد جاوزنا الوسط الى الضد الآخر ودمنا على تلك
الافعال باعيانها زمنا آخر الى ان ننتهي الى الوسط وان كنا قد جاوزنا الوسط
الى الضد الآخر فعلنا افعال الخلق الاول ودمنا عليه زمنا ثم تربيا تأمل الحال
وبالجملة كلما وجدنا انفسنا مالت الى جانب عودناها افعال الجانب الآخر
ولا نزال نفعل ذلك الى ان يبلغ الوسط او نقارب جدا واما كيف لنا ان
نعلم انا قد وقعنا اخلاقنا على الوسط فانا نعلم بان ننظر الى سهولة الفعل
الكاين عن النقصان هل يتاتى ام لا فان كانا على السواء من السهولة او
متفاوتين علمنا انا قد وقعنا انفسنا على الوسط وامتحان سهولتهما هو ان
ينظر الى الفعلين جميعا فان كنا لا نتأذى بواحد منهما او نلتذ لكل واحد منهما
او نلتذ باحدهما ولا نتأذى بالآخر وكان الاذى عنه يسيرا جدا علمنا انهما في
السهولة على السواء او متقاربين ولما كان الوسط بين طرفين وكان قد
يمكن ان يوجد في الاطراف ما هو شبيه بالوسط وجب ان نتحرز من الوقوع
في الطرف الشبيه بالوسط ومثاله التهور فانه شبيه الشجاعة والتبذير
شبيه السخا والمجون شبيه الظرف والملق شبيه التودد والتخاسس شبيه
التواضع والتصنع شبيه صدق الانسان عن نفسه وايضا فانه لما كان
في هذه الاطراف ما نحن اميل اليه بالطبع لزم ان نتحرز من الوقوع فيه
مثال ذلك النقصان من الاقدام على الامر المفزع نحن بالطبع اليه اميل و
التقتير نحن اليه اميل واحرى ما نتحرز منه ما كان من الاطراف نحن اليه
اميل وهو مع ذلك شبيه الوسط مثال ذلك المجون فان الافراط في استعمال
الهزل لما كان ملذا او غير مؤذ خف عمله فصرنا اليه اسرع فقد ينبغي ان يعرف الذكي
ينبغي ان يستعمله الة يسهل بها علينا الانحدار من طرف الى طرف والى الوسط
فان الروية وحدها ربما لم يكن كافية من دون هذه الآلة فنقول انا انما
صار القبيح سهلا علينا فعله بسبب اللذة التي عندنا انها يلحقنا بفعل

القبيح

القبيح ونتنكب الجميل متى كان عندنا انه يلحقنا اذى من قبل انا نظن ان اللذة
في كل فعل هي الغاية ونحن دائما نقصد بجميع ما نفعله هذا واللذات منها
ما يتبع المحسوس مثل اللذات التابعة لمسموع او منظور اليه او مذوق او ملموس
او مشموم ومنها ما يتبع المفهوم مثل اللذات التابعة للرياسة والتسلط
والغلبة والعلم وما اشبه ذلك ونحن دائما انما نتحرى اكثر اللذات التي
يتبع المحسوس ونظن انها هي غاية الحيوة وكمال العيش من قبل اصطناعنا
لها من اول وجودنا وايضا فان منها ما هو سبب لامر ضروري اما لنا واما
في العالم اما الذي لنا فهو التغذي الذي به قوامنا في حيوتنا واما الضروري
في العالم فالتناسل ولهذا نظن انها في غاية العيش ونظنها هي السعادة
ومع ذلك فان المحسوس اعرف عندنا ونحن له اشد ادراكا والوصول
اليه اشد امكانا وقد يتبين بالنظر والتامل انها هي الصادة لنا عن اكثر
الخيرات وهي العائقة عن اعظم ما ينال به السعادة فانا متى راينا ان اللذة
محسوسة تقوينا الفعل جميل ملنا الى تنكب الجميل ومتى يبلغ من قوة الانسان
ان يطرح هذه اللذات او ينال منها بقدر فقد قارب الاخلاق المحمودة
واللذات التابعة للافعال كانت لذة محسوسة او لذة مفهومة فهي اما عاجلة
واما المعاقبة وكذلك الاذى وكل واحد من هذه اللذات التابعة افعال
يتبع على احد وجهين وذلك اما ان يكون شان ذلك الفعل دائما ان يتبعه
لذة او اذى مثل الالم الذي يتبع الاحتراق واللذة التي تتبع الباه فان شان
الاحتراق اذا لحق الحيوان ان يتبعه اذى والم واما ان يتبع الفعل الاذى بان
يعرض بالعرض فيكون تابعا للفعل من غير ان يكون شان ذلك الفعل ان
يتبعه دائما ذلك الاذى مثل حال الزاني وقتل القاتل والافعال الجميلة التي
يتبعها اذى في العاجل فان تلك لا محالة يتبعها لذة في العاقبة والافعال
القبيحة التي يتبعها لذة في العاجل فان تلك يتبعها اذى في العاقبة لا محالة
وينبغي ان يحصل اللذات التابعة لفعل فعل والاذى التابع له ونميز ما منها
لذة عاجلة واذاه في العاقبة فمتى ملنا الى فعل قبيح بسبب لذة ظننا انها

يتبع القبيح في الاجل فانا ان تلك اللذة بالاذى التابع له في العاقبة فنقمعنا به
اللذة الداعية لنا الى فعل القبيح فيسهل علينا بذلك ترك القبيح ومتى ملنا
الى ترك فعل جميل بسبب اذى يلحق في العاجل قابلناه باللذة التي تتبع الجميل
في العاقبة فنقمعنا به الاذى الصادف لنا عن الجميل فيسهل علينا فعل الجميل
وايضا متى ملنا الى قبيح بسبب لذة فيه عاجلة قابلناها بما فيها في الاجل من
القبح والناس منهم من له جودة الروية وقوة العزيمة على ما اوجبته الروية
فذلك هو الذي جرت عادتنا ان نسميه الحر باستيهال ومن لم يكن له هاتان
ففي عادتنا ان نسميه الانسان البهيمي ومن كانت له جودة الروية فقط
دون العزيمة سميناه العبد بالطبع وقوم ممن ينسب الى العلم او يتفلسف
قد عرض لهم ذلك فصاروا في مرتبة من ليس من دون الاول في الرق وصار
ما ينسبون اليه عارا عليهم ومسبة اذا صار ذلك باطلا لا ينفعون به ومنهم
من له قوة العزيمة وليست له جودة الروية ومن كان كذلك فان الذي
يروي له غيره وهو اما ان يكون منقادا لمن يروي له او غير منقاد فان
كان غير منقاد فهو ايضا بهيمي وان كان منقادا الجح في اكثر افعاله ولهذا
السبب قد خرج من الرق وشارك الاحرار واللذات التابعة للافعال
بعضها اعرف ونحن لها اسد ادراكا وبعضها اخفى والاعرف هو ما كان
في العاجل وكان لذة محسوس وكذلك الاذى فان ما كان منه في العاجل
وكان عن محسوس فانه اظهر عندنا ولا سيما اذا كان معه ذلك الذي وضع
في الشريعة والاخفى ما سوى ذلك من اللذات والاذى واخفى ذلك ما كان
بالطبع وكان في العاقبة وكان مع ذلك غير مفهوم وما كان من ذلك
عاجلا وبالطبع فهو دون ذلك في الخفاء وكذلك ما كان منها في العاقبة
وكان غير محسوس لما الاحرار من الناس فانهم متى ارادوا ان يسهلوا على انفسهم
فعل الجميل وترك القبيح باستعمال اللذة والاذى فان الاخفى منها والاظهر
عندهم بمنزلة واحدة فان اللذات الداعية لهم الى القبيح تنقمع بالاذى وان
كان الاذى من التي هي اخفى كما تنقمع بما هو اظهر من قبل ان جوده روسهم

يجعل ما شانه ان يخفى على الاكثر بمنزلة الاظهر واما من سواهم من الناس
فليس يكتفون بذلك دون ان تقمع لذاتهم باذى اظهر ما يكون وعسى ان
يكون من هؤلاء من يكتفي فيهم متى مالوا الى القبيح بسبب لذة عاجلة ان تقمع
بلذة توضع بانعه لير كرا ويفعل ضده فبهذا الوجه ينبغي ان تؤدب الصبيان
فان كان ممن لا يكفيه ذلك زيد اليه اذى يعقب القبيح ويجعل الاذى
اظهر ما يكون وبهذا الوجه اعني الوجه الاخير ينبغي ان يدبر البهيميون
ومن لا يكتفى فيه بالوجه الاول واظهر اللذات والاذى ما يلحق الحواس اشبه
ذلك واما البهيميين من يكتفى فيهم بهذا الاذى وحده ومنهم من لا يكتفى
فيهم بذلك او يلحقهم اذى في حواسهم واحرى ما يادى به الانسان في حسه
هو ما يلحق حس اللمس وبعده ما يلحق حس الشم وحس الذوق وبعد ذلك
ما يلحق ما في الحواس فبهذا السبيل يقدر الانسان على تسهيل سبيل الخير
وترك الشر على نفسه وعلى غيره وهذا المقدار من القول كاف هاهنا واستقصاء
القول فيه هو للمعنى بالنظر في علم السياسة وقد استقصى ذلك وينبغي ان نقول
في جوده التمييز فنقول اولا في جوده التمييز ثم في السبيل التي بها نحصل لنا
جوده التمييز فاقول ان جوده التمييز هي التي بها نحوز ونحصل لنا معارف
جميع الاشياء التي للانسان ان يعرفها وهي صنفان صنف شانه ان يعلم وليس
شانه ان يفعله انسان لكن انما يعلم فقط مثل علمنا ان العالم محدث
وان الله واحد ومثل علمنا باسباب كثيرة من الاشياء المحسوسة وصنف شانه
ان يعلم ويفعل مثل علمنا ان بر الوالدين حسن وان الخيانة قبيحة وان العدل
جميل ومثل علم الطب بما يكسب الصحة وما شانه ان يعلم ويعمل وكماله ان يعمل
وعلم وهذه الاشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلا لا جدوى
له وما شانه ان يعلم ولم يكن شانه ان يعمله الانسان فان كماله ان يعلم فقط
وكل واحد من هذين الصنفين له صانع يحوزه فان ما شانه ان يعلم فقط
انما يحصل معرفته بصانع ما يكسب علم ما يعلم ولا يعمل وما شانه ان يعلم
ويعمل تحصيل ايضا بصانع آخر فالصانع ايضا صنفان صنف شانه معرفة ما يعلم

وَاَمّا ما يلحق الانسان ليس من حواسه فهو مثل الخوف والغم وضيق الصدر ونام

فقط وصنف يحصل لنا به علم ما يمكن ان يعمل والقدرة على عمله والصنايع التي
يكسبنا علم ما يعمل والقوة على عمله صنفان صنف يتصرف به الانسان في المدن
مثل الطب والتجارة والملاحة وساير الصنايع التي يشبه هذه وصنف يتصرف
به الانسان في السير ايها اجود ويتميز به اعمال البر والافعال الصالحة وبه
يستفيد القوة على فعلها فكل واحد من هذه الصنايع الثلث له مقصود
ما انساني اعني به المقصود الذي هو خاص والمقصود الانساني ثلثة اللذيذ
والنافع والجميل النافع اما نافع في اللذة واما نافع في الجميل والصناعات التي
يتصرف بها في المدن مقصودها النافع والذي يميز السير وبها يستفاد
القوة على فعل ما يتخير فان مقصودها ايضا من الجميل من قبل ان يحصلها
العلم واليقين بالحق ومعرفة الحق اليقين هي لا محالة جميلة فقد حصل ان
مقصود الصنايع كلها اما جميل واما نافع فاذن الصنايع صنفان صنف
مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع فالصناعة التي
مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي يسمى الفلسفة ويسمى الحكمة على الاطلاق
والصناعات التي يقصد بها النافع فليس منها شي يسمى حكمة على الاطلاق
ولكن ربما سمي بعضها بهذا الاسم على طريق التشبيه بالفلسفة ولما كان
الجميل صنفين صنف هو علم فقط وصنف هو علم وعمل صارت صناعة الفلسفة
صنفين صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها وهذه يسمى
النظرية والثاني به يحصل معرفة الاشياء التي شانها ان يفعل والقوة على
فعل الجميل منها وهذه يسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية والفلسفة
النظرية يشتمل على ثلثة اصناف من العلوم احدها علم التعاليم والثاني العلم
الطبيعي والثالث علم ما بعد الطبيعيات وكل واحد من هذه العلوم الثلثة
يشتمل على صنف من الموجودات التي شانها ان يعلم فقط من الموجودات
ثلثة اصناف واما يحصل صنف صنف من اصناف الموجودات التي يشتمل
عليها واحد واحد من هذه العلوم الثلثة فليست بنا حاجة اليه فمن التعاليم
علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر والفلسفة المدنية صنفان احدهما يحصل

به علم الافعال الجميلة والاخلاق التي يصدر عنها الافعال الجميلة والقدرة على
اسبابها وبه تصير الاشياء الجميلة قنية لنا وهذه يسمى الصناعة الخلقية
والثاني يشتمل على معرفة الامور التي بها يحصل الاشياء الجميلة لاهل المدن
والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم وهذه يسمى الفلسفة السياسية
فهذه جمل اجزاء صناعة الفلسفة ولما كانت السعادات انما ننالها متى كانت
لنا الاشياء الجميلة قنية وكانت الاشياء الجميلة انما تصير لنا قنية بصناعة
الفلسفة فلازم ضرورة ان يكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة فهذه
هي التي يحصل لنا بجودة التمييز واقول لما كانت الفلسفة انما يحصل بجودة
التمييز وكانت جودة التمييز انما يحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب
كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه وقوة الذهن انما يحصل
متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق انه حق بيقين فنعتقده وبها نقف على
ما هو باطل انه باطل بيقين فنجتنبه ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط
فيه ونقف على ما هو حق في ذاته وقد اشبه الباطل فلا ننخدع والصناعة التي بها نستفيد
هذه القوة يسمى صناعة المنطق وهذه الصناعة هي التي بها نوقف على
الاعتقاد الحق اي ما هو وعلى الاعتقاد الباطل اي ما هو وعلى الامور التي بها
تصير الانسان الى الحق والامور التي بها يزول الانسان عن الحق والامور التي
بها نظن في الحق انه باطل والتي يحصل الباطل في صورة الحق فتوقع ذهن الانسان
في الباطل من حيث لا يشعر ويوقف على السبيل التي بها يزيل الانسان الباطل
عن ذهنه متى اتفق ان اعتقده وهو لا يشعر والتي بها يزيل الباطل عن غيره
اي كان وقع فيه وهو لا يشعر حتى ان قصد الانسان مطلوبا اراد ان يعرفه
استعمل الامور التي توقعه على الصواب من مطلبه ومتى وقع له اعتقاد في
شي عرض له فيه شك هل هو صواب او ليس بصواب امكنه امتحانه حتى يصير
الى اليقين منه انه صواب او ليس بصواب ومتى اتفق له في خلال ذلك ان
يزيل الباطل عن ذهنه فاذا كانت هذه الصناعة بالحال التي وصفنا فيلزم
ضرورة ان يكون العناية بهذه الصناعة متقدم العناية بالصنايع الاخر

ولما كانت الخيرات التى هى للانسان بعضها اخص وبعضها اقل خصوصا وكان
اخص الخيرات بالانسان عقل الانسان اذ كان الشئ الذى به صار انسانا
هو العقل ولما كان ما يعتقده هذه الصناعة من الخيرات عقل الانسان
صارت هذه الصناعة تفيد الخيرات التى اخص الخيرات بالانسان فاسم العقل
قد يقع على ادراك الانسان الشئ بذهنه وقد يقع على الشئ الذى يكون به
ادراك الانسان والامر الذى به يكون ادراك الانسان الذى يسمى العقل

معنى النطق

قد جرت العادة من القدماء ان يسموها النطق واسم النطق قد يقع على
النظم والعبارة باللسان وعلى هذا المعنى يدل اسم النطق عند الجمهور وهو
المشهور فى معنى هذا الاسم واما القدماء من اهل هذا العلم فان هذا
يقع عندهم على المعنيين جميعا والانسان قد يصدق عليه انه ناطق بالمعنيين
جميعا اعنى من طريق انه يعبر وان له الشئ الذى به يدرك غير ان القدما
يعنون بقولهم فى الانسان انه ناطق ان له الشئ الذى به يدرك ما
يصدق بعرفه ولما كانت هذه الصناعة تفيد النطق كما الرسمية صنا علم
النطق والذى به يدرك الانسان مطلوبه قد يسمى ايضا الجزء الناطق من
النفس فصناعة المنطق هى التى بها ينال الجزء الناطق كماله ولما كان اسم
المنطق قد يقع على العبارة باللسان وظن كثير من الناس ان هذه الصناعة
قصدها ان تفيد الانسان المعرفة بصواب العبارة وليس ذلك كذلك
بل الصناعة التى تفيد العلم بصواب العبارة والقدرة عليه هو صناعة النحو
وسبب الغلط فى ذلك هو مشاركة المقصود فصناعة النحو المقصود بهذه
الصناعة فى الاسم فقط فان كليهما يسمى باسم المنطق غير ان المقصود فى هذه
الصناعة من المعنيين اللذين يدل عليهما اسم المنطق هو احدهما دون الاخر
وبين صناعة النحو وبين صناعة المنطق تشابه ما وهو ان صناعة النحو
تفيد العلم بصواب ما يلفظ به والقوة على الصواب منه بحسب عادة
اهل لسان ما وصناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يعقل والقدرة على
اقتناء الصواب فيما يعقل وكما ان صناعة النحو تقوم اللسان حتى لا يلفظ

نسبة لطيفة

الا بصواب ما جرت به عادة اهل لسان ما كذلك صناعة المنطق تقوم الذهن
حتى لا يعقل الا الصواب من كل شئ وبالجملة فان نسبة صناعة النحو الى الالفاظ
هى كنسبة صناعة المنطق الى المعقولات فهذا تشابه ما بينهما فاما ان يكون
احديهما هى الاخرى او ان يكون احديهما داخلة فى الاخرى فلا فقد تبين لهذا
القول كيف السبيل الى السعادة وكيف السلوك فى سبيلها ومراتب ما ينبغى
ان يسلك عليه فان اول مراتبها تحصيل صناعة المنطق ولما كانت هذه
الصناعة هى اول صناعة ينبغى ان يشرع فيها من صنايع العلوم وكانت كل
صناعة انما يمكن الشروع فيها متى كانت مع الناظر فيها امور يستعملها فى تكشف
ما تشتمل عليه تلك الصناعة فقد ينبغى اولا ان نعلم الامور التى يجب ان يستعمل
فى تكشف ما تشتمل عليه تلك الصناعة والتى يستعمل فى تكشف ما فى كل صناعة
من الامور التى شانها ان يكون الانسان قد حصل عليها قبل الشروع فى
الصناعة وقد يسمى الاوايل التى بها يمكن الشروع فى الصناعة والاشياء التى
للانسان معرفتها منها ما لا يعرى احد من معرفته بعد ان يكون سليم الذهن
مثل ان جميع الشئ اكثر واعظم من بعضه وان الانسان غير الفرس وهذه
تسمى العلوم المشهورة والاوايل المتعارفة وهذه متى جحدها انسان بلسانه
فلا يمكنه ان يجحدها فى ذهنه اذ كان لا يمكن ان يقع له التصديق بخلافه
ومنها ما انما يعرفها بعض الناس دون بعض ومن هذه ما قد يوقف عليه
بسهولة ومنها ما شانه ان لا يكون معرفتها للجميع لكن انما يعمله بفكر ما
ويصل الى معرفتها بتلك الاوايل التى لا يعرى منها احد ولما كانت صناعة
المنطق هى اول شئ يشرع فيه بطريق صناعى لزم ان يكون الاوايل التى يشرع
فيها امورا معلومة سبقت معرفتها للانسان فلا يعرى من معرفتها احد هى
اشياء كثيرة وليس اى شئ اتفق منها يستعمل فى اى شئ اتفق من الصنايع لكن
صنف منها يستعمل فى صناعة وصنف آخر فى صناعة اخرى فلذلك ينبغى ان يحصل
من تلك الاشياء ما يصلح لصناعة المنطق فقط ويخلى عن سايرها لساير الصنايع
وجميع هذه الاشياء التى لا يعرى من علمها احد هى حاصلة فى ذهن الانسان من

بع

اول وجوده غريزية فيه غير ان الانسان انما لم يشعر بما هو حاصل في ذهنه
حتى اذا سمع اللفظ الدال عليه شعر انها كانت في ذهنه وكذلك ربما يتفصل
هذه الاشياء بعضها عن بعض في ذهنه حتى يرى الانسان بذهنه كل واحد
منها على خياله حتى اذا سمع الفاظها المناسبة الدالة عليها راها منفصلة
متميزة في ذهنه فلذلك ينبغي فيما اتفق منها ان لا يشعر به او لا يشعر بتفصل
بعضه عن بعض ان يعدد الفاظها الدالة عليها لكي يشعر بها الانسان
ويرى كل واحد على خياله وكثير من الاشياء التي يمكن الشروع بها في صناعة
المنطق لا يشعر بتفصيلها وهي حاصلة في ذهن الانسان فينبغي اذن متى قصدنا
للتنبيه عليها ان نحصر اصناف الالفاظ الدالة على اصناف المعاني المعقولة
حتى اذا شعر بتلك المعاني وراى كل واحد منها على خياله افتتح من المعاني
ما شانه ان يستعمل في تكشيف هذه الصناعة ولما كانت صناعة النحو التي
تشتمل على اصناف الالفاظ الدالة وجب ان يكون صناعة النحو لها غنا
ما في الوقوف والتنبيه على اوائل هذه الصناعة فلذلك ينبغي ان ياخذ
من صناعة النحو مقدار الكفاية في التنبيه على اوائل هذه الصناعة او
نتولى نحن بعد تعديد اصناف الالفاظ التي من عادة اهل اللسان الذي به
يدل على ما يشتمل عليه هذه الصناعة اذا اتفق ان لم يكن لاهل ذلك
اللسان صناعة يعدد فيها اصناف الالفاظ التي هي في لغتهم فلذلك ما
يتبين ما عمل من تقدم في المدخل الى المنطق اشياء هي من علم النحو واخذ منه
مقدار الكفاية بل الخلق انه استعمل الواجب فيما يسهل به التعليم ومن
سلك غير هذا المسلك فقد اغفل واهمل الترتيب الصناعي ونحن اذا كان
قصدنا ان يلزم فيه الترتيب الذي يوجبه الصناعة فقد ينبغي ان نضع كتابا
من كتب الاوائل يسهل الشروع في هذه الصناعة بتعديد اصناف الالفاظ
الدالة فيجب ان نبتدي به ونجعله تاليا لهذا الكتاب ۞ وقد فرغت من
كتابة هذا الكتاب الموسوم بكتاب التنبيه على سبل السعادة للحكيم الفيلسوف
المعلم الثاني ابي نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان الفارابي في شهر ربيع الثاني سنة ١٠٩١

رسالة النكت لابي نصر الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

نكت ابي نصر الفارابي فيما يصح وفيما لا يصح من احكام النجوم قال ابو اسحق
ابرهيم بن عبد الله البغدادي كنت شديد الحرص على معرفة الاحكام النجومية
صادق الرغبة في اقتباس علمها كثير السعي في طلبها مدمن النظر في الكتب المؤلفة
فيها مشغوفا مستهترا بها واثقا بصحتها غير شاك في ان الذي يعرض فيها من
الخطاء انما هو لقصور العلم العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه فيها وقلة عناية الحساب
واصحاب الارصاد ومتخذي الالات بما يتعاطونه منها وانه متى زالت هذه
العوائق وسقطت هذه الموانع ووجد الاتفاق في جميع ما ذكر فيجب الاحكام
واشفع بتقدمة المعرفة فيها واحاط العلم بالكائنات المستقبلة وتكشفت
المغيبات وظهرت الخفيات هذا كان اعتقادي مدة من الزمان معما كتبت
الحكمة طول تلك المدة من امر الحساب والبحث عنه من حال الارصاد واطلبه
من جيد الالات واحرت جميعها في الضمائر والبدايات فما ازداد من الاصابة
الا بعدا ومن الخطاء الا انسا الى ان ضجرت وادنيت فيه وعطفت على كتب
الاوائل افتشها لاجد فيها بالعلة يكون لي فيها شفاء عما انا فيه وجدت كتب
الحكماء واصحاب الحقائق خلوا منها واقاويلهم غير معنية لها ولا مصروفة
نحوها فطار اليقين الذي كان معي شكا والاعتقاد ظنا والثقة تهمة والاخلاص
ريبا فلما تمادت بي الايام وتطاولت المدة وانا على السبيل الذي ذكرته اتفق
لي لقاء ابي نصر محمد بن محمد الفارابي الطرخاني فشكوت اليه حالي تلك وعرفته
صدق رغبتي في الوقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصح منه وما لا يصح
وسالته ان يكشف لي عما صح له من ذلك وتبين مما اتضح له فيه من مذهب
الحكماء الاولين فاجابني الى ما التمسته وحمل نفسه على اصل اصل وقانون وفاق
مما به يوصل الى كنهه وحقيقته ويجاريني واجاريه ويراجعني واراجعه في ذلك
الباب فلما كان ذات يوم اخرج الي جزءا بخطه وكان فيه فصول وبداية كانه
كان يجمعها الوقت يتفرغ له فيؤلفها ويتخذ هنا كتابا او رسالة كما قد نسخت

ماهيه وتاملته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطا الذى كنت تعبت
فيه وخف عنى تجشم مؤنة الوسواس الذي لم اكن انفك منها قديما ووضع
لى السبيل الى الممكن والممتنع من الاحكام النجومية وهذه نسخة ما كان في
ذلك الجزء كتبتها لك لتتامّلها ان تنشط لذلك فصل ١ قال ابو نصر فضيلة
العلوم والصناعات انما يكون باحدى ثلث اما بشرف الموضوع واما باستقصا
البراهين واما بعظم الجدوى الذى فيه سواء كان ذلك منتظرا او محضرا اما
ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذى فيه فكالعلوم الشرعية والصنايع
المحتاج اليها فى زمان زمان وعند قوم قوم واما ما يفضل على غيره لاستقصا
البراهين فيه فكالهندسة واما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم
النجوم وقد يجتمع هذه الثلثة كلها او الاثنان منها فى علم واحد كالعلم الالهى
فصل ٢ قد يحسن ظن الانسان بالعلم الواحد فيظنه اكثر واحسن واحكم
واوضح مما هو وذلك اما لتقصير ونقص يكونان فى طبعه فلا يقدر معهما
على الوقوف على حقيقة ذلك العلم واما لانه لم يبلغه ما عاندا الذى عنده
واما لفضيلة المستنبطين له والمتمسكين به واما لكثرتهم واما لحرص
الانسان على نيل ما يرجوا به يحصل من ذلك العلم وحلاوة له فائدته وعموم النفع فيه
لو صح وتحقق واما لاجتماع اكثر هذه الاسباب فيه وقد يخرج مثل هذا
الظن الانسان الى قبول ما ليس بكلى على انه كلى وما ليس تمتنع من القياسات
على انه صح وما ليس برهان على انه برهان فصل ٣ اذا وجد شيئان متشابهان
ثم ظهر ان شيئا ثالثا هو سبب لاحدهما فان الوهم يسبق ويحكم بانه سبب
للاخر وذلك لا يصح فى كل متشابهين اذ التشابه قد يكون بعرض من الاعراض
وقد يكون بالذات والقياس الذي يتركب فى الوهم فيوجب ما ذكر هو قياس
مركب من قياسين مثال ذلك الانسان مشاء والانسان حيوان فالمشاء
والفرس شبيه بالانسان فى انه مشاء فهو ايضا حيوان وهذا لا يصح فى جميع المواضع
اذ القفنس ابيض وهو حيوان والاسفيداج ابيض لكنه ليس بحيوان فصل ٤
امور العالم والحوادث نوعان احدهما امور لها اسباب عنها تحدث وبها توجد

كالحرارة عن النار وعن الشمس ويجد للاجسام الحارة والمحاذية لهما وكذلك
سائر ما اشبههما والنوع الاخر امور اتفاقية ليست لها اسباب معلومة ككون
انسان او حيوته عند طلوع الشمس او عند غروبها فكل امر له سبب معلوم
فانه معدّ لان يعلم ويضبط ويوقف عليه وكل امر هو من الامور الاتفاقية فانه
لا سبيل الى ان يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات والاجرام العلوية
علل واسباب لتلك وليست بعلل واسباب لهذه فصل ٥ لو لم يكن في العالم
امور اتفاقية ليست لها اسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفعا
لم يوجد فى الامور الانسانية نظام البتة لا فى الشرعيات ولا فى السياسيات
لانه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب احد شيئا لغده ولما اطاع مرؤوس لرئيسه
ولما عنى رئيس بمرؤوسه ولما احسن احد الى غيره ولما اطيع الله ولما قدم معروف
اذ الذى يعلم جميع ما هو كائن فى غد لا محالة على ما سيكون ثم سعى سعيا فهو
عابث احمق يتكلف ما يعلم انه لا ينتفع به فصل ٦ كل ما يمكن ان يعلم
او يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالعلوم المحصلة وان عاق عنه
عوائق او تراخت به المدة فاما ما لا يمكن ان يكون به بعلم معرفة فذلك الذى
لا يرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده فصل ٧ الامور الممكنة التى وجودها
ولا وجودها متساويان ليس احدهما اولى بها من الاخر لا يوجد عليها قياس البته
اذ القياس انما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واما سالبة واى قياس
سيح الشئ وضده فليس يفيد علما لانه انما يحتاج الى القياس ليفيد علما بوجود
الشئ فقط او لا وجوده من غير ان يميل بالذهن الى طرفى النقيض جميعا بعد
وجود القياس اذ الانسان من اول الامر واقف بذهنه بين وجود الشئ ولا وجوده
غير محصل احدهما فاى فكر او قول لا يحصل احد طرفى النقيض ولا يبقى الاخر فهو
هدر باطل فصل ٨ التجارب انما ينتفع فى الامور الممكنة على الاكثر فاما الممكنة
فى الندرة والممكنة على التساوى فانه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الروية
واخذ الاهبة والاستعداد انما ينتفع بها فى الممكن على الاكثر لا غير واما الضروريات
والممتنعات فظاهر من امرها ان الروية والاستعداد والتاهب والتجربة

لا يستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل واما الحزم فقد ينفع به فى الامور الممكنة فى الندرة والتى على التساوى **فصل ٩** قد يظن بالافعال والآثار الطبيعية انها ضرورية كالاحراق فى النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج وليس الامر كذلك لكنها ممكنة على الاكثر لاجل ان الفعل انما يحصل باجتماع معنيين احدهما تهيؤ الفاعل للتاثير والآخر تهيؤ المنفعل للقبول فمهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا اثر البتة كما ان النار محرقة فانها متى ما لم تجد قابلا متهيئا للاحتراق لم يحصل الاحتراق وكذلك الامر فى سائر ما اشبهها وكلما كان التهيؤ فى الفاعل والقابل جميعا اتم كان الفعل اكمل ولولاه يعرض من التمنع فى المنفعل لكانت الافعال والآثار الطبيعية **فصل ١٠** لما كانت الامور الممكنة مجهولة سمى كل مجهول ممكنا وليس الامر كذلك اذ العكس فى هذه القضية غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكن ولا حل الظن السابق الى الوهم ان المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين احدهما ما هو ممكن فى ذاته والآخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سببا لغلط عظيم وتخليط مضر حتى ان اكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن **فصل ١١** ان اكثر الناس الذين لا حنكة لهم لما وجدوا امورا مجهولة بحثوا عنها و[طلبوا] عللها ونقروا عن اسبابها حتى توصلوا الى معرفتها وصارت لهم معلومة احسنوا الظن بما هو ممكن لطبيعته وظنوا انه انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك سببه وانه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث و[فى] التنقير [والتفتيش] ولم يعلموا ان الامر فى طبيعته ممتنع لان يكون به لقدمه معرفة البتة بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو لطبيعته غير محصل ولا محكوم عليه لوجود ثابت او لا وجود **فصل ١٢** الاسماء المشتركة قد تصير سببا للاغلوطات العظيمة فيحكم على اشياء بما لا يوجد فيها لاجل اشتراكها فى الاسم معها فتصدق عليه ذلك الحكم كالاحكام النجومية فان

قولنا الاحكام النجومية مشتركة لما هى ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هى ممكنة على الاكثر كالتاثيرات الداخلة فى الكيف ولما هى منسوبة اليها بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه فى ذواتها مختلفة الطبايع وانما اشتراكها فى الاسم فقط فان من عرف بعض احوال الكواكب وابعادها ونطق بذلك فقال انه حكم حكم نجومى وذلك داخل فى جملة الضروريات اذ وجوده ابدا كذلك فمن عرف ان كوكبا من الكواكب كالشمس مثلا اذا حاذى فى مكانا من الامكنة فانه يسخن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة قابل التسخين ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل فى جملة الممكنات على الاكثر ومن ظن ان الكوكب الفلانى متى قارن او اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس او حدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل فى جملة الامور الظنية والاستحسانية والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام [تخالف] للطبيعة الباقية فاشتراكها انما هو فى الاسم فقط وكذلك قد يلتبس و[يشتبه] الامر فيها على اكثر الناس اذ هم غير محنكين ولا مستدربين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية اعنى الضرورية البرهانية **فصل ١٣** مشاهدات الاجرام المضيئة العلوية مؤثرة فى الاجرام السفلية بحسب قبول هذه منها كما نظهر من حرارة ضوء الشمس وكونه ضوء القمر وضوء الزهرة وما نظهر من فعلها انما هو بتوسط اضوائها المبثوثة لا غير **فصل ١٤** القدماء مختلفون فى الاجرام العلوية هل هى بذواتها مضيئة ام لا [فبعضهم] قالوا ليس فى العالم جرم مضىء بذاته سوى الشمس وكل ما سواها من الكواكب يستضىء منها واستدلوا على صحة قولهم بالقمر والزهرة فانهما [يكسفان] منكسفان للشمس حيث يمران فيما بينها وبين البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان السيارة مستضيئة من الشمس فعلى اى هاتين الجهتين كانت فان تاثيرها بتوسط اضوائها الذاتية والمكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع **فصل ١٥** معلوم ان الكواكب متى اجتمعت

انوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام الحقلية اثرت فيها اثر الفعالها لما يؤثر عند انفرادها عنه وذلك يختلف بالاكثر والاقل والاشد والاضعف والازيد والانقص وبمقدار تهيئ ذلك الجسم في الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وان فات بين الاجسام تفاوتا في القبول وهذه هي الخواص التي هي موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهياتها على الاستقصاء والاستيفاء **فصل ١٦** العلل والاسباب اما ان يكون قريبة واما ان يكون بعيدة فالقريبة معلومة مدركة مضبوطة على الاكثر الامر وذلك مثل حماء الهواء من اشراق ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتفق ان يصير مدركة معلومة مضبوطة وقد يكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يتلى ضوءا او يسامت بحرا فيمد فيسقي الارض فينبت الكلأ فيرعاها الحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغني وكذلك ما اشبهها **فصل ١٧** لا يستنكر ان يحدث في العالم امور لها اسباب بعيدة جدا فلا ينضبط لبعدها فيظن بتلك الامور انها اتفاقية وانها من خير الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس بعض الاماكن المندية فيرتفع بخارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويقطر عنها امطار ويكرب بها اهوية فيعفن بها ابدان فتعطب فيرتهم اقوام فيستغنون عن ان الذي يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تفالا او عيافة او استخراج حسابا او مناسبة بين اجسام او اعراض فهو مدع ما لا يذعن له عقل صحيح البتة **فصل ١٨** امور العالم واحوال الانسان فيها كثيرة وهي مختلفة فمنها خير ومنها شر ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها نافع ومنها ضار فاي واضع وضع بازاء كثرة افعاله كثرة من امور العالم مثل حركات البهائم او اصوات الطيور او كلمات مسطورة او فصوص معمولة او سهام منثورة او اسامي مذكورة او حركات من حركات النجوم او ما اشبه ذلك مما هو فيه كثيرة فانه قد يصادف بين تلك الاحوال وبين ما وضع مما ذكرنا

جنس

فيعفن

يقيس

كثرة كان مناسبة نقتبس بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتفق فيها اشياء تعجب الناظر فيها والمتامل لها الا ان ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ولا ينبغي للعاقل ان يعتمدها وانما هو اتفاق يركن اليه من كان في عقله ضعف اما ذاتي واما عرضي فالذاتي هو ما يكون في الانسان الغبي الذي لا تجارب معه واما لصغر سنه واما لغباوة طبعه والعرضي هو ما يكون للانسان عند ما يغلب عليه بعض الالام النفسانية مثل شهوة مفرطة او غضب او حزن او خوف او طرب او ما اشبه ذلك من اصوات الطير وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجداول الاكف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفاول والحلاجات الاعضاء وسائر ما يتفاول ويتطير بها ومنها انما هو لمعنيين اثنين احدهما ان تلك الاجرام هي مؤثرة في الاجسام السفلية بكيفياتها فهي لذلك مظنون بها انها مؤثرة ايضا باتصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغيبوبتها وتقاربها وتباعدها والاخر انها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات **فصل ٢٠** ليت شعري لما وجدت النغم التاليفية بعضها متنافرة وبعضها متلائمة وبعضها اشد ملائمة وبعضها اشد منافرة فما الذي يوجب ان يكون حلول الكواكب في الدرجات التي تناسب في العدد تلك النغم ايضا حالها في المساعد والمناحس كذلك فهما هو من المتفق عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هي بالوضع لا بالطبع وليس هناك البتة تغير وتخالف طبيعي **فصل ٢١** المر يعلم ان الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التي يقال في مطالع البروج انما هي بالاضافة الى الماكن باعيانها لاجل تلك الاماكن لا انها في انفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما اشبهها فاذا كان الامر كذلك فما الذي يوجب ان يكون دلالاتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قيل فيها او ان صح ذلك في ذواتها فهو يوجب شيئا غير ما هو داخل في التاثيرات الداخلة في باب الكيف **فصل ٢٢** من اعجب العجاب ان القمر فيما بين البصر من الناس باعيانهم في موضع من المواضع فستر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صح

فصل ١٩ من حركات الاجرام العلوية والمناسبات التي بينها على ما سوى ذلك صح

باضوائها

البروج

البروج

هذا الحكم واطرد لوجب ان كل انسان اذا استتر بحجاب او اى جسم كان عن
ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث فى الارض حادث
عظيم وذلك مما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء **فصل ٢٣** بعد
ما اجمع العلماء واولو المعرفة بالحقايق على ان الاجرام العلوية فى ذواتها
غير قابلة للتاثيرات والتكوينات ولا اختلاف فى طباعها فما الذى دعا
اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة
ان كان ما دعاهم الى ذلك الوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك
بمستقيم فى طريق القياس اذ ليس كل ما اشبه شيئا بعرض من الاعراض فانه
يجب ان يكون شبيها به بطبعه وان يصدر عن كل واحد منهما ما صدر
عن الاخر **فصل ٢٤** لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيها
بلون الدم مثل المريخ دليلا على القتال واراقة الدماء لوجب ان يكون كل
ما لونه احمر من الاجسام السفلية ايضا دليلا على ذلك اذ هى اقرب منها
واشد ملايمة ولو وجب ان يكون كل ما حركته سريعة او بطيئة من
الكواكب دلايل على التباطؤ والتسارع فى الحوايج لوجب ان يكون كل بطئ وكل
سريع من الاجرام السفلية ادل عليها اذ هى اقرب منها واشبه لها واشد
اتصالا وكذلك الامر فى سائرها **فصل ٢٥** ما اعمى بصر من نظر فى امر
البروج فلما وجد الحمل به يبتدى فى تعديدها حكم انه يدل على راس الحيوان
وخصوصا الانسان ثم لما كان الثور يتلوه حكم بانه يدل على العنق والاكتاف
وكذلك الى ان ينتهى الى الحوت حكم بانه يدل على القدمين اما كان ينظر
بعينه البجينة وعقله المذهول الى الحوت وهو متصل بالحمل والى القدمين
وهما غير متصلين بالراس فيعلم ان حكمه غير مطرد فى ذلك اذ اعضاء بدن
الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين
المستقيم والمستدير مناسبة لكن من اعظم المصايب ان الضرورة تدعوا
النفوس بمثل هذا الطعن الذى لا ندرى هل الطعن اضعف ام المطعون
غير ان الشر يدفع بالشر ولولا ان الاشتغال بامثال هذه المقالات والمنادات

مما يتعطل به الزمان لا ثبت منها جملة **فصل ٢٦** من حكم بان زحل هو ابطاء
الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا لم لم تقل الحكم ان زحل اسرعها سيرا
اذ مسافته اطول مسافات الكواكب السيارة سواها والقمر ابطأ اذ مسافته
اقرب مسافات تلك **فصل ٢٧** هب ان القمر وساير الكواكب ادلة على
الامور والاحوال على ما وضعته اصحاب الاحكام لم قالوا ان الامور التى يراد
ان يكون خفية مستورة ينبغى ان يتعاطاها فى وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء
القمر اما علموا ان ضوء القمر على حاله لم يتغير ولم تزد زيادة ولا انقصان وانما
ذلك بالقياس الينا لا غير وكذلك ما قالوه فى الامتلاء والاستقبال ومهما
لم يلحقه فى ذاته تغير فما الذى يجب ان يلحق ذلك التغير ما هو دليله من الامور
على ما وضع **فصل ٢٨** لما كانت الكواكب والشمس فى ذواتها لا حارة ولا
باردة ولا رطبة ولا يابسة باتفاق من العلماء فما معنى الاحتراق الذى
ادعوا فى الكواكب التى تقرب من الشمس وحيث وصفوا الشمس دليلا على الملوك
والسلاطين فلم لم يحكموا بان الكواكب التى هى دليل على نوع من انواع
الناس مثل عطارد الذى وضعوه دليلا على الكتبة او على من يكون هو
صاحب طالعه وهيلاجه اذا اقرب من الشمس ان يكون له تمكن من السلطان
وقرب اليه وزلفى لكنهم جعلوا ذلك نحسه **فصل ٢٩** من ظن ان هذه
تجارب وعليها وجدت دلايل هذه الكواكب وشهاداتها فليعمد الى ساير
ما وضع وليقلبها اما مغلوبا فى المواليد والمسائل والتحاويل فان وجد بعضها
يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع على ما وضع فليعلم ان ذلك ظن
وحسبان واستحسان وغرض **فصل ٣٠** لم ار احدا وان كان من الاستهتار
باحكام النجوم والايمان بها واليقين فيها نهاية ليس وراها مثلا غاية وهو
يقطع امرا مما يهمه لاجل حكم يحكم له به وان عاين فى طالع مولده او مسئلته
جميع الشهادات التى بها يستدل وعليها يعول مثل اخراج مال او ترك حزم
فى حرب او اخذ زاد فى سفر او ما اشبه ذلك واذا كان الامر على هذا السبيل
فما اشتغالهم بهذا الفن الا احدى ثلث اما التفكه والولوع واما التكسب والتشوق

ولتقبلها وليحكم به مغلوبا

وتعيش به واما الحزم مفرط وعمل بما قيل ان كل مقول محذور منه هذا ما وجد
من التذاكير بخط ابي نصر اثبتها النفسي وكتبتها لك لتتاملها ان ينشط
لذلك والله الموفق لكل خير نقلته من خط نقل من خط الفارابي المعلم الثاني

تمت

رسالة في حجج العقلية لصدر المحققين صدر الشيرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

حجة عقلية استفدتها من كلام ابي الحسن العامري في بعض رسائله المعاد
على اثبات الحشر الجسماني على ما نطق به الشريعة الحقة التي اتى بها سيدنا
ونبينا سيد الكل في الكل صلى الله عليه واله يتوقف تحريرها على تحقيق مقدمات
وتمهيدها فنقول مقدمة ان الحشر الجسماني وهو عبارة عن عود النفس الناطقة
الانسية الى بدن مركب من اجزاء البدن الاول بعينها ومادته في النشاءة
الثانية امر ممكن على ما بين في موضعه وما ذكره المنكرون له في بيان امتناعه
مدخول معلول مقدمة ثانية ان الافضل في الحكمة والاتم في المثوبة ان يكون
النفوس النطقية والارواح الانسية في القيامة مردوده الى اجسادها بيان
ذلك على ما يستفاد من كلامه ان الموجودات التي ابدعهم الله تعالى بشرف
الحيوة اصناف ثلثة الحيوانات الارضية التي لا يؤدي فعالها الا بحسب المعرفة
الطبيعية لا غير والاحياء الروحانية التي لا يؤدون خصايص افعالهم الا
بحسب المعرفة العقلية فقط والجوهر الانسي الذي يؤدي فعاله بحسب الطبع
والعقل معا ولا شك ان كمال الصنف الاول في اللذات الطبيعية فقط
وكمال الصنف الثاني في اللذات العقلية فقط وكمال الصنف الثالث
في اللذات الطبيعية والعقلية جميعا ولهذا يوجد في الكتب الالهية
وصف الاحياء الروحانية في الاعم الاغلب بالكمالات العقلية مثل الثناء
عليهم بانهم عباد مكرمون وملئكة مقربون وانهم لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والوعد
للانسان في الاكثر باللذات الطبيعية كاقتناص الوظايف والاتكاء على

على الارائك والتقلب على الفرش والاصابة من الفواكه فالنفس الانسية
لن تقوم بكمالها المطلق الا بنيل اللذات العقلية والطبيعية معا فالافضل
في الحكمة والاتم في السياسة والابلغ في المثوبة والاحكم في القدرة ان يكون
الارواح في القيامة مردوده الى اجسادها عند النشاءة بعد ان يكون
الاجساد صافيه لطيفه نيرة علوية فانها متى لم ترد اليها فقد افيض لها
على احد الصنفين من لذاتها وكمالها وحرمت الصنف الاخر منها وذلك
نعود الى البخس بكمالها مقدمة ثالثة قالت الحكماء ان الافعال الالهية
متى بين وقوعها بحسب القدرة واتضح فيها الوجه الافضل فقد اوجب العقل
ح ان يبنى الحكم عليه ولا يعدل عنه الى غيره وان كان غيره مقدورا
عليه اقول ولعل السر فيه ان الاول الحق لا يصدر عنه الفعل الا لانه خير
على ما حققت في موضعه فكل ما هو افضل واتقن يجب صدوره عنه
بالض واذا عرفت هذه المقدمات نقول عود الروح الانساني في النشاءة
الثانية امر ممكن مقدور وهو افضل في الحكمة وابلغ في المثوبة واتم في
السياسة واكمل في القدرة فيجب من الله تعالى عود الروح الانساني في النشاءة
الاخرى الى اجسادها ليفوز بالسعادتين الطبيعية والعقلية وينيل بحظه
اللذتين الانسية والملكية ويستكمل بالكمالين النفسية والروحية على
ان اكثر الناس لم يعقل المعقولات التي جعلها المنكرون للحشر الجسماني مناط
اللذة ولن يعقلها ومن لم يحصل له معقول في الدنيا لا يعقله اصلا على ما
صرحوا به وبالعوانيه فعلى قولهم يكون اكثر الناس لا ينالون اللذات العقلية
في النشاة الثانيه فلا يكون لهم سعادة اصلا فيكون السعداء من الناس
في غاية القلة والندرة وقد صرحوا بخلافه فتامل هذا انما اولناه
ظاهر الحشر الجسماني على الاحالة والامتناع واوقعنا المخبرين في الشريعة
بالجواز والامكان وبينا رجحانه على دعاوى الخصوم في بابه وقررنا
مزيته على نقيضه قام التنزيل الالهي فيه مقام البرهان الضروري في
المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة في المعاني الطبيعية وصار

العاقل مقصور عن تصور کیفیاته بعد ایقانه بوجوبه وتصدیقه لمقدار
ما یشیر به التنزیل معذورا عند خالقه وخصوصا اذ قال عز اسمه و ننشئکم
فیما لا تعلمون وقال تع لا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین ولولا انه
باب لا مطمع للمعترف بوجوبه فی الاحاطه بکنهه الا عند قیام الساعة
والا فی النشاة الاخرة لما قال تع حبه لرسوله ص وما کنت بدعا من
الرسل وما ادری ما یفعل بی ولا بکم ان اتبع الا ما یوحی والیه یرجع قوله
عز اسمه فتبارک الذی له ملک السموات والارض وما بینهما وعنده علم الساعة
والیه ترجعون فافهم

فی یوم الاربعاء ا شهر جمادی الثانی عبارة اخری احری للحق اما ان یلتذ
ویستکمل باللذات الحسیة فقط او یلتذ ویستکمل بهما جمیعا والاول هو
النفوس الحیوانیة الغیر المجردة والثانی هو العقول المجردة والثالث
هو النفوس المجردة ولا ریب ان تلک الخاصیة للنفوس المجردة اعنی کونها
بحیث یلتذ ویستکمل باللذتین الحسیة والعقلیة جمیعا ذاتیة لها
فابقاؤها ابد الآباد بدون اللذات الحسیة مطلقا اما مع بطلان هذه
الخاصیة عنها وذلک یستلزم لانقلاب حقایقها وصیرورتها عقلا
وهو محال واما مع بقاء هذه الخاصیة فیها وذلک مناف لجوده تع
فان قابلیتها للالتذاذ باللذات الحسیة متحققة والجمع بین اللذتین
علی وجه الکمال کما حقق فی موضعه ممکن فلو منعت عن اللذات الحسیة
والکمالات الجسمانیة مطلقا لاتصف المبدأ الاعلی بالبخل تعالی شانه عن ذلک

فی عصر یوم الاربعاء ا شهر جمادی الاولی سنه ۱۰۰۷ تحریر البرهان القاطع علی

المعاد الجسمانی علی ما سنح لی وملخصه علی وجه اول الشکوک والاوهام ان
النفوس الانسانیة قائمة بذاتها للاستکمال بالکمالات الجسمیة والالتذاذ باللذات
الحسیة والا لما قبلت تلک الکمالات ولما استلذت بتلک اللذات اصلا
فبقاؤها ممنوعة عن اللذات الحسیة والکمالات الجسمیة اما مع بطلان
تلک القابلیة عنها وذلک یستلزم لانقلابها عقلا محضا وهو محال واما
مع بقاء تلک القابلیة والاستعداد فیها وهو مناف لجوده تع فان الجمع
بین اللذات العقلیة والحسیة والاستکمال بهما جمیعا امر ممکن لا مانع
عنه فلو اقتصر علیها الکمالات العقلیة ولذاتها ومنع عنها اللذات
الحسیة وکمالاتها مع استعدادها لها وامکان حصولها لکان ذلک
بخلا تعالی عن ذلک علوا کبیرا فاعرف

فی یوم الجمعة ۲۵ شهر ذی الحجة ۹ ۱۰۰ فی بروزیتر فسا تحریر وتقریر
آخر للحجة العقلیة علی المعاد الجسمانی ان النفس الانسیة لا ینفک ابدا
اصلا من مبدإ الجنسه المصححة للتعلق بالمادة والا انقلبت حقیقتها
الی حقیقة العقل فان تمیز العقول عن النفوس انما هو بهذه الجنسه
وتلک الخاصیة فاذا زالت هذه الجنسه والخاصیة عن النفس انقلبت
الی حقیقة العقل بالض وهو محال ممتنع مم واذا کان مبدأ الجنسه المصححة
للتعلق بالمادة لازمة للنفس غیر منفکة عنها یکون دائمة التعلق بها
ولهذا صرح المحققون من الصوفیه بان للنفس الناطقة الانسانیة
فی کل نشاة وطور مظهرا مناسبا لنشاتها المخصوصة المعینة قال
بعضهم فی بعض رسائله بالفارسیة وچون نیز روح تمام کشف شود وکمال
کشف آن بر طوری ورای عقل موقوف است محقق گردد که او را در هر
نشائی از نشآت ودر هر عالمی از عوالم مظهری لایق آن نشاه وآن عالم
بباید هم

في يوم الخميس ٤ شهر جمادى الثاني سنة ١٠١١ ان بعض الاعاظم قدس سره
نقل عن واحد من احبار اليهود انه قال ورد في التورية ان الله تعالى منزه
عن الجسمية لانه آله على السماء والارض والجسم الواحد لا يتصور ان يكون
في مكانين اقول لعل ذلك مبني على ما هو الحق الحقيق بالنص على ما
حقيقيه في موضعه بالبرهان الذي تفردت به ان الاله الحق الواجب
الموحد للموجودات الممكنة يجب ان يكون له معيه وارتباط وانتساب
خاص اليها بها يوجد تلك الموجودات ولا ريب ان الجسم الواحد الذي
لا يتصور ان يكون في حالة واحدة وزمان واحد في مكانين لا يكون له
مثل تلك المعيه والارتباط الى الامور المتنائية وضعا ومكانا المختلفة
اينا بالضرورة بل يجب ان يكون ماله تلك المعية مجردا عن المكان والوضع
والا لن يكون نسبته الى جميع الممكن على السويه فالاله الحق الواجب
الموحد للموجودات لا بد ان يكون مجردا لا جسما ولا جسمانيا فافهم

في ليلة الخميس ١٣ شهر جمادى الثاني سنة ١٠٠٦ قال المحقق الدواني
في شرحه على العقايد العضدية والمعاد الجسماني حق باجماع اهل الملل
الثلث وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعدده بحيث لا يقبل
التاويل كقوله تعالى او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم
مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون
نزلت هذه الآيه في ابي بن خلف خاصم النبي ص واتاه بعظم قد رم وبلي
ففتته بيده فقال يا محمد اترى يحيي هذه بعد ما رم قال ص نعم ويبعثك
ويدخلك النار وهذا مما يقلع التاويل بالكلية ولذلك قال الامام
الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي ص وبين انكار الحشر

الجسماني قلت ولا يجمع بين القول بقدم العالم على ما تقوله الفلاسفة
وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
فيستدعي حشرها ابدانا غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي
الابعاد بالبرهان وباعترافهم انتهى اقول الاولى ان لا يكتفي في الاستدلال
على الحشر الجسماني معلوما من الدين بالنص بالتمسك بهذه الآية وامثالها
فقط فان للمنكرين له ان يقولوا المراد بالآيه ليس اعادة النفوس الانسية
الى البدن انها بعينها بل المراد بها بعث الابدان والاجساد الانسية من غير
اعادة النفوس الانسية السابقة اليها بل باحداث نفوس اخرى فيها كما قال
به الحكماء القائلين بعدم تناهي افراد الانسان ووجودها ازلا وابدا
صرح بذلك بعض المنكرين للحشر الجسماني بالمعنى المراد هو في بعض رسائله
المعادية حيث قال ولذلك احتج سبحانه وتعالى على مشركي العرب بالنشاة
الاولى فقال حكاية عن بعضهم قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة وقال وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا انا لمبعوثون
خلقا جديدا الى قوله فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
فمعنى هذا البعث عند محققي الفلاسفة هو احياء الله تعالى ابدان الناس
الذين خلوا وقالوا واعادتهم اياهم بجواهرهم واعراضهم وارواحهم
وصورهم وهياتهم على ما كانوا عليه في النشاة الاولى وكذلك سائر اعضائهم
الظاهرة والباطنة بجميع افعالها واعراضها بعد ما قال البعث والنشور
ثلثة اصناف احدها بعث الابدان من قبور الارض والثاني بعث الارواح
من قبور الابدان والثالث بعث النفس من قبور الارواح واما بعث الابدان
من قبور الارض فبعث له اصناف احدها بعث اشخاص الناس والثاني بعث
اشخاص الحيوان والثالث بعض اشخاص النبات انتهى بل الابدان يقال
ويعلم بالضرورة من الدين ان هذا الاحياء ليس الا لايصال جزاء اعمالهم
اليهم فانا نعلم بالضرورة ان كلام النبي ص مع مشركي العرب انما كان في الاحياء
باعادة النفوس الى الابدان للمكافاة والجزاء بدخول الجنة او النار لا في احيا

الابدان من غير اعادة النفوس اليها كما يدل الآيات للمكافاة والجزاء بدخول
الجنة او النار لا في احياء الابدان من غير اعادة عليه ما نقله المفسرون من مخاصمة
ابي بن خلف مع النبي صلعم وجواب النبي صلعم والا لم يدل الآيات على الحشر الجسماني بالمعنى
المراد ام ولا نقطع التاويل بالكلية فافهم ثم ما ذكره من ان القول بالحشر
الجسماني لا يجامع مع القول بقدم العالم انما يصح لو كان القول بقدم العالم
مستلزما للقول بعدم تناهي النفوس الانسية وهو ممنوع فانه يجوز ان يقول
القايل بقدم العالم بقدم النفوس الانسية ايضا كما قال به افلاطن ويرى
ان النفوس على هذا التقدير متناهية بالضرورة ولو قال بحدوثها لا يلزم عدم
تناهيها ايضا فانه انما يلزم عدم تناهيها لو قال بان الحوادث مستندة
الى الاوضاع الفلكية وان الاوضاع واجب التكرار ولم لا يجوز ان لا يقول القايل
بقدم العالم باستناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية ولو قال به ايضا لم
لا يجوز ان يقول ان الاوضاع الفلكية غير واجب التكرار بان يكون النسبة
بينها اصمة لا عددية فظهر ان القول بقدم العالم يمكن ان يجامع القول
بالحشر الجسماني نعم لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي وانكار الحشر الجسماني
كما قال الامام على ما مر وسيجي ايضا بيانه مفصلا بعد ذلك في هذه المواقف

تم تمامه

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب اسرار النجوم للحكيم الفاضل المبرز شيخ الفلاسفة ارسطاطاليس

وضع للاسكندر ورسم هذه الفصول بالقضايا وهي مائة فصل الاول
الفلك مطبوع وافعاله اتفاقية والانسان مختار وافعاله اختيارية وللمختار
ان يحكم على المطبوع وتصرّفه الى اختياره اذا كان عالما بمواقع منافعه ومضارّه
الثاني ليس جواهر الكواكب من مادة نارية ولا ارضية لكنها من مادة
عالية جوهرية شفافة صلبة قوية غير خفيفة ولا ثقيلة ولا متغيرة ولا
محيلة ولذا سميت طبيعة خامسة مفردة واجراما مستديرة متوحدة وابتداء
كل كون من حركاتها فلا منحدرة ولا متصعدة الثالث للنيرين قوة عظيمة
في المواليد وابتداء كل كون تزيد على ساير قوى النجوم فمتى كانا منحوسين
دل على نحسة عظيمة وفساد ذلك الشيء على العموم الرابع ليس في اختلاف
طبايع الكواكب بالتانيث والتذكير والحر والبرد قول برهاني لكنه
على مجاز القول لما يحدث عنها من التاثير والفعل وذلك لانها من
مادة واحدة وجوهر واحد من عنصر غير مختلف ولا متباعد الخامس
الشمس دليل الزمان الكلي والقمر دليل الزمان الجزوي والكواكب تشاركهما
فينتقل المزاج والكواكب التي يدل على احوال الزمان وارباعه بامداد
النيرين لها والدلالة لطباعها واحوالها على فصول وطباعه اربعة
زحل والمشتري والمريخ والزهرة ٦ كل امر يحدث في وقت لاحد الزمانين
الكبيرين التاليين لهما اعني الاوسطين فانه يكون تاما قويا طويل
المدة وكل ما عدا ذلك فانه يكون ناقصا ضعيفا وهو بالجملة غير تام
ولا ذي قوة ٧ السعادة العظمى من دلايل القرانات اقواها واعظمها ٨
المبادي الاجتماعية والنهارية اقوى من المبادي الاستقبالية والليلية
سيما الدلايل الشمسية والكلية اقوى من الدلايل القمرية والجزئية ٩ شر
الهبوط هبوط السفليين لانهما يحترقان من الرجوع والمريخ يتقارب حاله

فى الوجهين ورجوعه اضرّ من هبوطه لانّه اعظم تاثيرا واطول زمانا
١٠ الاشياء التى يستدل بها على طول مدد الاعمار وغيرها من السعادات
وما اشبهها هى اجزاء من الفلك بعينها عند حلول الادلة والسعود فيها و
القواطع عليها ايضا اجزاء مثلها اذا حلت النحوس فيها او كانت فى شكل
منها وليس مسيرها هو مسير لذلك النحس القاطع عليه او المضر به بل انّما
هو مسير الدرجة المخالفة لها والجزء الى الجزء المضاد له ١١ حدوث الناموس
يكون ابدا مع حدوث القران ولا يكون الناموس تامّا ولا ناقصا ايضا
حتى يتفقا فى الزمان ١٢ طبايع الكواكب على قدر اماكنها من البروج واشكالها
واحوالها ولذا ربما كان زحل حارا والمريخ باردا والسعد نحسا والنحس سعدا
وقد يدل السعود بالعرض على المناحس كما يدل النحوس على السعادات
ولذا يقع الخطاء الكثير للمنجم فى القضايا والحكومات ١٣ متى اتفق فى بعض
المواليد ان يكون النيّر الذى له النوبة منكسفا دل على علة فى البصر والعمى
وكذلك كونه فى وتد الطالع او فى برج وسط السماء فانه كان فى عقدة
الكسوف ولدا عمى مطموس البصر وان كان متباعدا عنها بقى ما دل على
البلية بعد استيفاء تلك المدة من العمر ١٤ مواليد الابناء راجعة الى
مواليد آبائهم والطينة التى هى منها وانما ينتقل من طينة الى طينة لقوة
التاثير من دلايل الفلك فيما يحدث عنها ١٥ الفلاسفة العظماء
واصحاب النواميس والشرايع والسويّات يكون مواليدهم فى سنى القران
الاعظم اعنى الحملى والقران الاوسط الانتقالى ولا يولدون فيما عدا
هذه الاوقات ١٦ اذا ولد مولود والكواكب العلوية فى اشرافها من الحمل
والسرطان والجدى والميزان كان ذلك المولود شريفا عالى القدر كبيرا
فى العلم والملك ومدة فى العمر ١٧ القمر باب الماء الاكبر والزهرة باب الماء
الاصغر فاذا انحسا فى طالع سنة من سنى العمر فى البروج المائية سيما فى
السرطان دلا على انقطاع المياه الجارية وغورها ونقصان البحار وغورها
ونقص نيل مصر واحتباس المطر ١٨ اذا قام قايم من اهل بيت فانظر الى القران

الذى تلك فيه فان كان فى برج منقلب والطالع برج منقلب ثم آخر امرهم
دورا من ادوار الشمس لم يزيدوا عليه وهم عقدا قران امرهم وكذلك الترابية
فاما المائية فان ملكها يمدّ اقصر واعمار ملوكها قليله ودولتهم غير ثابتة
وكذا النارية ١٩ الدرجات الزائدة فى السعادة هى درجات اشراف
النيرين والسعدين وكل ملتقى حدى السعدين والدرجات الزائدة فى
النحوسة هى درجات هبوطات النيرين والسعدين وكل ملتقى حدى النحسين
٢٠ ليس القول على الثوابت التى بمزاج السعود كالقول على الثوابت التى بمزاج
النحسين فان الاولى تدل على دوام السعادة وحسن المنية وصلاح العاقبة
والثانية تدل على تغير الحال وسوء البلية وفساد الخاتمة ٢١ انّما
صار النيران دليلين على اعمار الحيوان لان الشمس حيوة جميع الفلك ونوره
ومثالها مثال الروح فى البدن وهى دليل النفس الكلى والقمر بمنزلة الطالع
وجميع البروج وهو جسد الكل مثاله مثال كل شىء يزيد وينقص من الاجسام
التى تتغذى وتنمى ٢٢ دلالة الكواكب من دلالة النيرين بمنزلة الفرع
من الاصل ودلالة النيرين من دلالة البروج بمنزلة الجزء من الكل ٢٣
المناسبة القرانية فى الجملة التى ترفع الطبقات وينتقل من رتبة
الى رتبة فهو ان يكون طالع المولود من قران زحل والمشترى او عاشره
او يكون طالع السنة القران طالعه او الوتد العاشر من مولوده ٢٤
انما صار الخيال يعرض كثيرا لمن لا يرتبط عطارد والقمر لمولده ولا فيه لان
عطارد يدل على النفس الناطقة دلالة اصلية والقمر يدل على الابدان
دلالة كلية فاذا لم يرتبطا فى مولد كان النفس منافرة لذلك الجسد ٢٥
ليس للزهرة دلالة على الحكمة ولا موافقة لاهلها ولذلك يتعذر كثيرا على
من الفرد بولاية التمييز فى التعاليم والارتياض بها ويسمى الزهرة الفا
عجبا الفتها الحكمة وتخففها بامر الشهوة والبهيجة ولا يتها عليها ٢٦ الكواكب
منها روحانية ومنها جسمانية ومنها بين ذلك فجرم عطارد روحانية
بالنسبة الى الاجرام السموية كالجزء الذى يحيى صغير فلذلك صارت النفس

الروح

ولا فيه أيضا

متن

الناطقة من الاجسام الهوائية اقل فيها جزء او الطف جزء ٢٧ الكواكب ان
المربعات والاعلى منها له القوة الى ان يكون الاسفل على فلكا ويكون بعض
اوتاده في الذروة الكوكبان المتقابلان على القطر قد تكافا كل في الشطر
الا ان يكون احدهما صاعدا في جهة العرض او في وتر ثم طول العمر في المواليد
على ضربين اما من جهة النيرين اذا كان احدهما الهيلاج وكان في احد الحين
المختصين به والوتدين المقدمين في حلبه وكان الكوكب كلها يدفع الير
من التثليث والتسديس عاشر المولود عمر ذلك النير الاكبر مع زيادة الكوا
له واما من جهة القران فان يولد في وقت الانتقال العمران من مثلثة
الى اخرى ويكون بعض اوتاد القران طالعة والشمس او القمر لليله واحد
العلويين شاهد فيعيش عمر تلك المثلثة كله ٢٨ اذا كان سهم البخت متقارنا
لاحد السعود او مع القمر سعود دل على سعادة المولود وثروته وحسن حاله
ورغد عيشه ويكون بعكس ذلك اذا كان في مقارنة النحوس او كان
مع الشمس او القمر منحوس ٢٩ الكواكب المشرقية اقوى من الكواكب المغربية
والشمالية اقوى من الجنوبية لان القمر في المغرب والمريخ في الجنوب خصوصية
٣٠ القمر ادل على الاوقات الشهورية التي هي ايام الشهر وارباعه وساعاته
والشمس ادل على اوقات السنوية التي ارباع العام وفصوله واوقاته
٣١ ان نظر النحوس الفرعية ولا التحويلية ولا مع جودة الاصول وقوتها
كما لا رفع للسعود العرضية مع فساد الاصول ومحنها ٣٢ اذا كان القمر
في برج السني وكان المريخ في درجات الطالع ولم ينظر السعود ان حلاله
وكان ناظرة والمريخ اقرب منها الى حيز الطالع قتل ذلك المولود لا محالة
٣٣ لن يعطي الكواكب ذاتي طبايعها اعطا يدل على دفعه واخره ولا ايضا
في كل الاحايين لكن في بعضها دون بعض في اوقات مخصوصة على شروط محدودة
٣٤ الزهرة تحيي عضو البرج الذي يحل فيه وتدل على انصراف اللذة اليه
فاذا كانت في مواضع الاحيض به وضع الفلك او كد بادلت عليه ٣٥ اذا
كان النير ذو النوبة في الطالع في الخمس الدرج الظاهرة منه او في وسط

اومع النيرين منحوس

التمام قويا وكان مع رب بيته مستقيما نقيا امتلا نورا وسناء وفضلاء وبهاء
٣٦ اذا لم يكن في الهيلاج نحس بحده او بنوره مات ذلك المولود هربا ولم يكن
له شي يقطع عليه عمره ٣٧ اقوى ما يكون الكواكب في البرج اذا تجاوز من الشرف
بمقدار خمسة الى تمام الوجه الاول مكمل في القوة اثنى عشر درجة يكون في نهاية
سعادته وقوته لانه يكون قد استكمل طبايع جميع البروج وحاز قواها حولها
في جزء اثناعشرية واذا كان الدليل على هذا الجزء مسعود اول على السعادة
والقوة وارتفاع القدر وعلو المنزلة ٣٨ النير الاصغر اشبه بالاحوال النسانية
من جميع الكواكب وذلك ليستدلوا به على تربية المولود وانشائه من بعد
التربية على حال معاشه وجمعه ٣٩ المنحوسة مواليدهم والضعيفة ادلتهم
يكون ما يحدث لهم في احوالهم من الشر اليهم سريعا والخير عنهم بطيئا
والمسعود مواليدهم والقوية ادلتهم على العكس في جميع ذلك ولا اضرهم
النحوس قوته لممازجتها ومشاركتها ونفعها للسعود الضعيفة بالسر مناظرها
٤٠ اذا كان دليل الشهر هو دليل الربع كان اقوى كما يظهر من الدم في العالم
وا ثبت في كل نوع اذا كان دليل الربع هو ذلك السنة كان اوكد في جميع الاحوال
واوضح عند النظر والخبر ٤١ اجتماع الكواكب يدل على امر مشهور من نوع
ما ادل لا بلها والرداة المنحسة والسعادة بحسب غلبة السعود او النحوس عليها
وظهور دلايل الفساد والصلاح فيها ٤٢ الاجتماعات الفلكية ثلث اجتماعات
النيرين واجتماعات العلويين واجتماعات النحسين اما الاول فانه يدل
على انقلاب الزمان وحالات العناصر والفصول الاربعة والامور البسايط
الكلية واما الثاني فيدل على تغير احوال الامم وظهور النواميس وامر الشرايع
والملل وغير ذلك من الاحوال العالمية واما الثالث فيدل على انقلاب الملك
والدول وما يختص بعض الاقاليم دون بعض وما يشاكل ذلك من الامور
العامية والخاصية ٤٣ طوالع الخوارج هي البروج المقارنة للدول
المضادة لها ودلائلها اذا كانت كذلك اشد ضررا واعظم نكاية فيها
٤٤ ان في اجزاء الفلك اجزاء نيرة ومظلمة وقاترة ومنعمة وذوات

اخرتهم

ظل واجزاء مستعدة من واشرافا عاليه وابار خاصة وحلول الكواكب
فى المناحس والسعادات ٥ ٤م المخالف المشتري بالطبع اذا لقى المخالف له بالطبع
غير عمله وابطل فعله كتناول دواء مسهل والقمر مقارن لاجل حد الكواكب اللحية
والسحابية يبطل فعله ويقطع عمله وربما ولد مكروها واعقب ضررا وتخلصه
ما كان فيها فى البروج المائية والترابية وتناول المسهل المجتاوز بين لحد العلاج
٦ ٤م النحس الذى له نصيب فى المولد اقل ضررا بل هو اكثر نفعا من السعد الذى
لاحظ له فيه ٧ ٤م البروج التى توافق نوع الملوك ومن كان بمنزلتهم وهى الحمل
والسرطان والاسد والقوس والتى يوافق الاشراف والعظماء وهى الجوزا والميزان
والعقرب والدلو والتى توافق الاوساط والمتصرفين الثور والسنبله والجدى
والحوت وقد يدل من جهة اخرى المثلثة النارية على الملوك ومن كان
فى طبقاتهم والمثلثة الهوائية على العظماء ونحوهم والمثلثة المائية على الاوساط
والمثلثة الترابية على السفل والسعاطات ٨ ٤م التغيرات العظام وظهور
النواميس الجديدة موقع عند اجتماع النيرين العظيمين او مقابلتهما على الشمس فى
مبدا كل صورة كلية ٩ ٤م اذا كانت مثلثة العلوية فى بعض المواليد الوديّة الحال
او منحوسة دلت على ان ذلك المولود من اهل السقوط والصنعة وانه لا ابناهم
ولا منزلة واذا كانت فى مدخل بعض القرانات ومن المركذلك دل على حدوث
الشر والاحوال المكروهة وسقوط اكابر الناس وارتفاع الاوباش السفلة ٥
ليس قطع القمر على الطالع والطالع عليه بخلاف سير القمر والطالع فى الدلالة لكن
لكن لان مبدا ظهور القمر فى المغرب وهو عنصر البرودة والطالع قليل المشرق وهو
عنصر الحرارة فاختلفا فى الطبايع ١ ٥ اذا انتحست الشمس فى مدخل سنة
من سنى العالم دل على هلاك بعض الملوك فيها وتصرف ملك اى ناحية
هو فيها برج ذلك الاقليم من بروج الاقاليم السبعة ودلايلها ٢ ٥
الكواكب التى تسمى ذوات الذنب سبع على مثال السبعة الكواكب منها خمسة
شبيهة المزاج بالخمسة المتحيرة واثنتان شبيهتان بمزاج النيرين ولظهورها
فى الجملة يدل على تغيرات تظهر واحوال فى العالم يحدث وتشهر الاما كان

منها شبيها بمزاج السعود يدل على تغيرات الى الصلاح والخير وما كان بمزاج
النحوس دل على تغيرات الى الفساد والشر ٣ ٥ القمر والطالع يدلان على امر
البدن ومزاجه وحال الخلق والصورة وعطارد ورب البروج يدلان على
امر الروح والاخلاق وحال النفس الطبيعيه ٤ ٥ اواخر البروج تدل على
المناحس لانها حدود النحوس ومواضعها ومواضع الاوتاد وسقوط فاذا
اتفق النيران ودليلها والطالع وربه فى مولده هذه الحدود وكان المولود
منحوسا دل ذلك فى محنته وان كان مقرونا بالسعادة نقص من سعادته
٥ ٥ انحس ما يكون الكواكب بزحل اذا كان فى تربيعه وهو مستعلى عليه او فى
مقابلته وانحس ما يكون المريخ اذا كان فى حقيقة مقارنته ٦ ٥ المنازل
الشريفة العالية فى العالم سبت الناموس والحكمة والملك والكواكب المعطية
لها والدالة عليها ثلثة عطارد المشتري الشمس ٧ ٥ انما صار سعود الكواكب
فى الشمال الاعظم لسعادتها وتوقيها لان الكواكب اذا كان شماليا اتسع قدره
وارتفع مجراه وطال مكثه تحت الارض وكذلك الثابتة ٨ ٥ اذا ولد مولود
فى راس ربع من الارباع القران وكان طالعه البرج الذى انتقل اليه الكوكبان
كان ذلك المولود عظيم الامر فى تلك الملة وذلك المولود عظيم الامر فى تلك
الملة وذلك الاقليم كثير الملك والسلطان ٩ ٥ انما ذمت الدرجات التى هى
آخر الميزان واول العقرب وسميت بالطريقة المحترقة والمظلمة لانها موضع
هبوط النيرين وفيها يكون نقصان النهار والابتداء بالميل المنحدر والكواكب
كلها فيها ناقصة القوة ضعيفة لان زحل والمريخ خاصة ٦ درجة الابادر
السعود ومنحسها ويضعفها والقرايض ويقع النحوس ومواقعها ولا يؤثر فى
الشمس شيء وعطارد اذا كان فيه بطبع السعود ضربه واذا كان بطبع النحوس
نفعه ٦١ اذا كان طالع مولود موافقا لطالع بعض الاقاليم او المدن
وكان ذلك المولود ممن لمولده سعادة كان من ولاة ذلك الاقليم والبلد
والمغلبين عليه وان كان فى مولده بعض التقصير كان من المحظوظين به
والمتصرفين فيه وكذلك ما فيه مشاكلة لطوالع قيام الملوك وابتدا

الدول ٦٢ راس الجوزهر مع سائر الكواكب يقويها و يزيد في السعادة ولا ينضرّ
القمر لانه ذو وتر ومع الشمس خاصة يدل على افراط الصور وذهاب البصر لانه
بطبيعه الظلمة والارض وهي بطبيعة الظلمة والارض وهي بطبيعة الظلمة
والارض وهي بطبيعة النهار فهو منحوس بمخالفته ٦٣ احوال الاسعار تعرف
من احوال الارباع ثم من حال القمر في كل شهر اذا انفصل عن عقدة الاجتماع
فان كان فوق الارض وكان اتصاله باحد العلويين وهو في خطه او كان
في موضع يقوى فيه او صاعدا في فلكه دل على ارتفاع الشعر والغلاء في الاشياء
التي من جوهر ذلك الكوكب وبرج ومن جنس موضع البرج من الطالع
ووقوعه ٦٤ المشتري مع الراس في مولده في شرف الراس وشرف المشتري
او احد بيته وهما في الطالع او في وسط السماء يدل على شرف المولود وجلالته
وعقد التاج على راسه وانه من الملوك والعظماء ٦٥ اعظم الاتصالات
ما كان من الجر والجلب وانفعها في الحظ والمزاج واخصها ما كان من
الحظ والوجر ونحوها وقيل احدهما الاخر بنوع من المزاعمة والانفاق واقواها
ما كان من البيت والشرف واشتراكا في الدلالة والتاثير ٦٦ اذا كان
الكوكب الذي يدل على السعادة في ميلاد ما يزاد تعديله عن وسط في
الحساب او كان القمر كذلك دل على السعادة والخير وتزايد الحال في
كل يوم وان كان ينقص منه كان الامر معكوسا ٦٧ استدل على حال المولود
وتصرفه ومعاشه بحال القمر وموضعه واتصاله لان القمر هو دليل المولود
في حاله يكون على حسب حاله ٦٨ اذا كان جزو المشتري او التمام في تعاشر
بعض الكواكب له وطبيعته كانت صناعة ذلك المولود ومعاشه شبيهين
بمزاج ذلك الكوكب ودلالته ٦٩ الصور التي تطلع في وجوه البروج ثم التي
تخص منها بدرجة الطالع ودقيقته يدل على خلقة ذلك المولود وشبهه
وصورته وقد ذكروا فيها اختلافا لم يبينوا عرضه ولا حقيقة امره الا الذي
صح فيها بالتجربة ويثبت على الحد الذي المحبة هو الذي يعول عليه دون غيره
٧٠ اذا اسقط عطارد والقمر في ميلاد وكان في البروج البهيمية وهي الاسد

وفي بيت المرض او في بيت الشقاء والمريخ بحسنها في المقارنه او تربيع المقابله
كان ذلك الولد معيوبا ذاهب العقل ساقط القمر ظاهر الجبل ٧١ الكواكب
الباباتية التي على مزاج النحوس يدل على الشر والحيل الظاهر والسقوط
وفساد العاقبة لطباعه المنحسه ومزاجها الحارة وما كان منها على طبع
المريخ مع السقوط فانه يدل على العذاب المولم والكسر وما كان على طبع
زحل يدل على الضرب والحبس وطول السقم وذهاب العقل ٧٢ اذا كان
الطالع في بعض المواليد برج الاسد وكانت الشمس مع الراس تحت الارض وبينهما
اقل من اربع درج لم ينظر ذلك المولود بعينه الى نور الدنيا وولد اكمه واعمى
٧٣ الاخلاق المذمومة والكذب والوقاحة تعرف من حلول عطارد في
بيوت المريخ ومشاركته له وامتزاجه به خاصة ٧٤ لتحصل في الاختيار
صاحب الطالع والقمر تحت الارض ولا مع الشمس ولا راجعا ولا هابطا ولا
ملبا بنحس ٧٥ استدل على امر النساء من الزهرة والقمر والسابع ومن فيه
وصاحبه فان الزهرة يدل على هذا الامر بالطالع والقمر على حال الباه والجيد
والسابع الى الخاصية والمرض ٧٦ اذا كان صاحب السابع ورب نحس وربه
وهو بعد النحوس اذا كان صاحب الطالع في السابع وهو منحوس ٧٧
سي ذلك المولود واخرج عن بطنه فان كانت السعود في اوتاده في السابع
ويطلع بعد خاصة كان الموضع الذي نشا فيه خيرا من بلده وصارت له
فيه منزلة وسعادة وربما غلب عليها وعلك اذا شهدت بذلك ذكر مولود
٧٨ كون قرعه البخت مع القمر شهادة وكون قرعه الغيب مع الشمس شهادة
وكذلك زحل مع قرعه الاب والزهرة مع قرعه الام وسهم السعادة وطالع
القمر كان الطالع طالع الشمس وما بين القمر وسهم السعادة مثل ما بين الشمس
والطالع ٧٩ الهيلاج دليل النفس والشاهد له دليل الجسد فاذا اتفق
في الطالع استقام المزاج وصح الجسم ٨٠ الكوكب الطنين لا يصح دلالته ولا يصدق
وعده والطنين ان يكون راجعا او هابطا او محترقا او ساقطا وكذلك
النحس لا بعد وان وعد خيرا لا يفعله ولكنه ان وعد شرا وفى به وعجله ولم

يوخذ ٨١ المبادى العالية سبعة ثلثة منها كلية واربع جزوية فاول الكليات
الدور الاعظم الشمسى وهو الف واربعمائة سنة والثانى الاجتماع الاكبر الكلى
وهو اربعمائة وستون سنة والثالث الانتقال الاوسط القران وهو مائتان
واربعون سنة واول الجزئيات راس كل مائة وسفالجرانه من اثنى عشر
من دون الشمس الاكبر الكلى وراس كل سنى الذى هو ربع المائتين والاربعين
وهو اقتران الكواكب فى احد بروج المثلثة وطالع سنة العالم الذى يكون
به تفصيل هذه الاحوال المجملة ٨٢ اوفق البروج للبروج اقربها فريقة
منها ويشكل الكواكب اشبهها طبعا منها ثم الكواكب المتصادقة بالطبع زحل
والمريخ والمشترى والزهرة والشمس وعطارد والكواكب المتعادية بالطبع زحل
والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد والقمر والكواكب المتصادقة بالعرض زحل
والشمس والمريخ والقمر والمشترى وعطارد والمشترى صديق لجميع الكواكب
ما خلا زحل وحده والشمس يوده والمشترى ويودها والقمر يود الزهرة خاصة
ويوده وعطارد يوافق جميع الكواكب ويصادقها ولا ينافره شئ منها
٨٣ اقوى ما يكون الكوكب واظهر لاثاره اذا كان فى اوتاد الفلك متمكنا
واوكد ما يدل عليه او يثبت واذا كانت لها قوة مع ذلك بالابتزاز والمراعمة
والطهر فى جميع هذه الاحوال اذا كانت تلك الاوتاد مشاكلة لاوتاد الشهور
وسنه ٨٤ الصداقة والعداوة فى المواليد يوخذ من حال النيرين و
الطالعين والامر الاظهر فى القوة من الكواكب المحابة والمتباغضة
ودلالة الموضع والصورة ٨٥ لا يحكم الكوكبين بحقيقة الاتصال فى المقارنة
والنظر دون ان يتفقا فى جهة العرض كاتفاقهما القدر ٨٦ كون القرعة
المستخرجة من الدليلين مع احدهما شهادة وان كانا نحسين ولا ينصرها
وذلك لانها ماخوذة منها ومستنبطة من قوتها ٨٧ انما جعلوا نضيبهم با
لكواكب مع الشمس من اعظم السعادة لها لانهم قاسوا ذلك الانسان يعرف
الى السلطان حتى صار بين تدبيرا منه واسكنه ثم شبه الكواكب بها ٨٨
اذا كان صاحب الطالع والسابع كل واحد منهما اعلى من صاحبه فلاجها

المريخ وكانا على شكل منه وهما مستحسنان به هى ذلك المولود وحلى وقطع
بالحديد ٨٩ الكواكب كلها اذا قارنت الشمس كانت ضعيفة ودلت على سوء
الحال والمنحسة ما خلا عطارد خاصة اذا جامعها ازداد قوة ودل على الخير
والسعادة ولذلك متى اتفق فى بعض المواليد ان يكون الطالع احدبية
وهو مقارن للشمس كان المولود وزيرا للملك او قهرمانا له ولاسيما
اذا كانت فى برج السنبلة ٩٠ زحل فى الطالع فى احد بيته يكون المولود
منحوسا سوداويا وخاصة اذا كانت فى احد مقاماته وكان المولود ليليا
٩١ الزهرة وعطارد فى الطالع او العاشر فى مولد مقترنين وهما فى برج
الجوزاء يكون المولود جامعا للادب والتعليم لطيفا صنيع اليدين ٩٢
الكوكب المحترق الذى تحت جرم الشمس بمنزلة الاسير فهو لا يقدر على شئ
بفعله فى قبضة عدو وقد ملكه واستولى عليه والكوكب الراجع بمنزلة المريض
مشغول بنفسه وليس يقوى على فعل شئ لسقوط قوته وضعيفه والكوكب
الهابط بمنزلة المصرور المنكوب فهو لا يقدر على شئ حتى يتخلص من نكبته
٩٣ اذا كان النحس لا سيما المريخ فى مولد طبيب فى السابع من مولده فتل
ذلك الطبيب عامة المرضى ولم يسلم منه الا الاقل ٩٤ المريخ بالنهار
فوق الارض وفى برج ذكر ضعيف لا قوة له وزحل فى الليل فوق الارض فى برج
انثى ضعيف لا قوة له ٩٥ ليس تاثير الكواكب الثابتة من جهة اماكنها فى
مواضعها فى الطول فقط وقد يؤثر فى بعض المواضع من جهة حالها فى الميل والعرض
الا انها من هذه الجهة اضعف حالا وانقص اثرا ٩٦ الزهرة مع الذنب
تدل على العنة وفتور الشهوة ولاسيما اذا كانت فى البروج المؤنثة الرطبة
ومع زحل يدل على الابنة وانعكاس اللذة وخاصة اذا اتفقا فى الصور
الشبقة او البروج المسومة ومع المريخ على كثرة القهر والزنا ومع الراس يدل
على الشبق وقلة الحياء ومع عطارد يدل على مخالطة الصبيان ومع الشمس
على فساد النكاح وارتكابه فى الستر والكتمان ومع القمر على صلاح ذلك واستقامته
ومع المشترى على صلاحه وعفافه ٩٧ اذا كان المريخ فى الثامن فى برج الحمل

المريخ بالنهار فوق الارض وفى برج
انثى ضعيف لا قوة له هكذا
فى بعض النسخ

العفة

مات ذلك المولود بعلة ونفخة في راسه او بضرب والعذاب وان كان
في برج الاسد اكلته السباع او قتلته بعض الدواب وان كان في برج القوس
احترق بالنار او صلب او رمى بالنشاب ٩٨ عطارد في الحمل وهو الطالع
من المواليد يدل على قوة اللسان والبيان لانه برج الراس والوجه وفيهما
من موضع المنطق والبيان الا انه لا يخلو مع ذلك من مرض ويكون معه
لانه صاحب بيت المرض فان نظرت اليه النحوس فابان به نوعا من الصرع
٩٩ النحوس في الاختيارات لا ينفعل ولا ينفعل ويدخل الضرر من حيث لا
يعلم ولكن اذا استطعت ان تجعلها من خارج الفلك فانه اسلم ١٠٠ ان
المحاذين لما يحوسين لكنهما تقاطعين في فلكين من ينظر مسيرهما
بحركة منها بل الحركة من يحيل الرباطين وينقل موضع العقدين وانما ذلك
على حسب حركة القمر واسرعها وعلوها وانضاعها ومن اجل ذلك صارت
دلالتهما تظهر في درج التي يحاذى
بها ولا يتجاوزها كالمنشاران
بحربر والسكين التي
يقطع بها
تمت

رسالة في معرفة الاجرام السماوية للشيخ الرئيس قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة للشيخ الرئيس ابي علي بن حسين بن عبد الله بن سينا البخاري في تعريف
الرأي المحصل الذي ختمت عليه روية الاقدمين في جوهر الاجسام السماوية
والعبارة عن مذهبهم المحقق عنده بمقدار اطلاعه على ماخذهم فصل قالوا
ان الاجسام الطبيعية تنحصر في قسمين قسم مركب وقسم بسيط ويعنون بالمركب
كل جسم وجوده ونوعيته بسبب اجتماع اجسام مختلفة الطبايع والانواع مثل
الحيوان والنبات ويعنون بالبسيط ما وجوده ليس كذلك فلا ينحل الا في
الوهم ولا في العقل الى اجسام الامتشابهة الطباع والانواع مثل الماء و
الارض المحضة وغير ذلك واما الحجارة وما اشبه ذلك فان الحس يوهم
انها متشابهة الاجزاء وليس كذلك فان الامتحان بالنار يعرف ذلك
لافتراقها عند شدة الحمى الى جوهر مصعد والى جوهر رزين ثم اجسام البسيط
عندهم مركبة باعتبار آخر وذلك انها مركبة عندهم من جوهر يسمى مادة
في لغتهم وهيولى من تتمم لهذا الجوهر بالفعل من جوهر يسمى صورة واذا
اجتمعا حصل منهما الجسم المتهيأ لقبول الاعراض الجسمانية وهذا الرأى حدث
فيهم اخيرا بعد الوقف من الشيئين لان اوائلهم كانوا يرون ان الاجسام
متقررة الوجود من جزء لا يتجزى وان من اجتماعها يحدث الجسم ثم جعل
يضمحل قليلا على طول روية واطلاع المتاخر على ما قصر عنه المتقدم حتى
انفسخ بالجملة آخره وانفسخ ايضا ما كان ينشعب منه الاراء وصح ان الاجزاء
التي لا يتجزى لا يمكن ولا يوجد من الوجوه وان يكون لوجود الاجسام و يستقر
عليه رأى الجملة كالاجماع فصل هذا البحث الذي نحن فيه هو عندهم من جملة
العلم الذي يسمونه طبيعيا فالعلم الطبيعي والعلم الهندسي والعلم العددي
وغير ذلك من علوم التي يختص بحثها بشئ من الموجودات والموهومات
باحوال ذلك الشئ من جهة ما هو ذلك الشئ ولا كلام له مع من جحدها
او عاندها من جهة ما هو صاحب ذلك العلم بل مبادى العلوم كلها

فى ضمان صناعتين اما على السبيل البرهانى ففى ضمان الفلسفة الاولى التى يسمى
العلم الالهى وَامّا على سبيل الاقناع ففى ضمان الجدل ويمكن ان يكون الصنا
الموسومة فى عصرنا هذا بالكلام قريبة من مرتبة الجدل او قليلة القصور عنها
وهذه الفلسفة الاولى يسموها علما كليا وذلك ان الشئ الذى يبحث
عنه فيه هو الموجود الكلى من جهة ما هو موجود كلى ومباديه التى لم من جهة
ما هو موجود كلى وهذا هو واحد هو الله تعـ ولواحقه من جهة موجود
كلى كالعلة وَالمعلول وَالكثرة وَالوحدة وَالقوة وَالفعل وما ليس مقتصر
اللحوق على معلول دون موجود وَامّا العلوم الجزئية فلا يبحث عن حال
موجود من جهة ما هو موجود مطلق بل من جهة ما هو موجود مّا كالطبيعي
ينظر فى جسم القابل للحركة وَالسكون لا من جهة الوجود المطلق ولا من
جهة الجوهرية المطلقة ولكن من جهة ما هو موجود شانه كذا وكذا اعنى
قبول الحركة وَالتغير وَالكون ويبحث ايض عن مباديه التى يخصه من جهة
ما هو كذا لا عن المبدا لوجوده المطلق ويبحث عن عوارضه التى يخصه
من هذه الجهة كالامتزاج وَالافتراق والصعود والنزول وغير ذلك وكذا
العددى مع العدد وَالهندسى مع المقدار وكل هؤلاء يتقلدون مباديهم
واصولهم تقليد الفقيه مبدأه وهو وجوب العلم بنص الكتاب وخبر
الرسول وَالاجماع وَالقياس على المتكلم فان حاول الفقيه تصحيح هذه الاصول
فليس بما هو فقيه ولكن بما استحال متكلما كذلك الطبيعي يتقلد عن الالهى
فصل
حال مبادى الاجسام الذين هما الهيولى وَالصورة ثم يبين بعد ذلك
ان الالهى منهم لقن الطبيعي ان الاجسام البسيط حاصله الوجود من جوهر
لا وجود له بذاته مفردا ولا ايض لذاته ولا صفة وراى انها قابلة لكل
حلية وصفة جسمية وامّا جوهريتها فلانها ليست فى محل وهى اخس الجواهر
وَاحقرها وَانها انما يقوم موجودة بالفعل بما يحصل فيها من الصفات التى
لها وَالصفة الاولية التى لولاها اوضدها لم يكن الهيولى موجودة وهى
يسمى صورة وليست الهيولى تلبس الصورة الاولية بذاتها ولا الصورة يستقر

فى الهيولى بذاتها بصنعة صانع ليس يمكن ان يكون ذاته مؤلفة من هيولى وصورة
ولا شئ يقوم مقام الهيولى والصورة ولا هو بوجه من الوجوه ذو حجم او مقدار ولا
يمكن ان يلحقه حركة او سكون ولا يجوز ان يكون فى ذاته ما بالقوة على حال ثم
يخرج بالفعل بل هو صريح ثبات على حدة واحدة ولا يتكثر ولا يتغير ولا يجانس
شيئا من الهيولانيات بانحصار فى اين او مدة او جهة وذاته ذات قادرة
على غير المتناهى من المقدورات فلذلك تم عن ان يكون جسما او متحركا فهذا
القدر من امر الله تعـ سمح به الالهيون للطبيعى وايض عرفوهم من امره بعد
وضع كل امر طبيعى بعرضه وان وجود العالم واجزائه على اكمل ما يكن وانه
لا عيب فيه ولا معطل ولا شئ كائن من تلقاء نفسه وعرفوهم من تدبيره
انه جعل الاختلاف الكائن فى هذا العالم وَالاتفاق الذى فيه من جهت
الحركة المستديرة عليه لثبات الكون وَالفساد لهذا العالم ثم لم يطلعوهم
بعد هذا على شئ من امور الالهية لان هذا القدر كان يكفيهم فى البناء
على مبادى صناعتهم وبعد ذلك نزلوا من امر الله تعـ واطلاعهم على
اصول منهم الى تحقيق الهيولى وَالصورة على سبيل الوضع وَالتكليف فقالوا لهم
ان الهيولى الاولى ما ينطبع بالقوة سينطبع بالصور المعطية للمقادير الجسمية
وعنوا الاولية الاولية الذاتية لا الزمانية فان الهيولى لا يسبق الصورة بالزمان
وَلا الصورة للهيولى ايض بل هما مبدعان معا عن نسبه ومبدعهما متقدم
الكل بالذات لا انه كان معه فيما لم يزل زمان لان الزمان يحدث
مع الحدوث للحركة قالوا وَالهيولى بنفسها لا تقدير لها ولا كم فاذا كانت
كذلك لم يعرض لها مقدار معين تلبسه دون ما هو اصغر منه او اكبر
منه بل معه ذلك حالا حالا التى تنالها اولا وبتوسطها تتكم فربما كانت
حرارة فتعطى المادة مقدارا او بردا فتعطيه مقدارا آخر وقوة اخرى فتعطيه
مقدارا ثالثا وقالوا ان المادة التى خلقت لقبول الحرارة وَالبرودة فانها
اذا احرت ليست حجما ومقدارا اكبر واذا بردت ليست ذلك اصغر لان شيئا
انفصل عن المتصغر بالتكاثف او شيئا انضم الى التكثر بالتخلخل بل لان المادة

بعينها قبلت تارة مقدارا اكبر وتارة مقدارا اصغر وهذا النوع من التصغر والتكاثف غير الذي يكون بالانفشاش والاشفاش والانتشار والانحصار اللذين يتعلقا بتقارب الاجزاء وتباعدها قالوا وهذه المادة اذا قامت بالصورة جسما جسمانيا تهيأت لقبول الاعراض الجسمانية ويعرفون بين الصورة والعرض اذ الصورة ما كان من محمولات الهيولى مقومة لها فلا بد للهيولى منها او من ضدها ان كان لها ضد واما الاعراض فهى المحمولات التى حصلت فى الهيولى بعد ان تقوم جوهرا جسمانيا بالفعل ولو لم يقع ولم يخلفه ضده لم يحتج الهيولى اليه والى ضده فى القوام وذلك كالالوان والروايح وقد يكون منها ما هو لازم وغير مفارق الا انه ليس اثما اولا بالذات فتقومت الهيولى بالصورة بل انما تقدمت الهيولى لزمته بالذات وقالوا للطبيعيين ان هذه بعضها يحدث فى الهيولى حدوثا اوليا وبعضها بعد التركيب وتكون مضارة من وجه الصورة التى كانت فى حال البساطة وانما يحدث فى الهيولى اوليا فى حال البساطة وان مفيده وجوده الشئ ليس بجسم ولا هيولانى اما بلا واسطة واما بواسطة جواهر روحانية ليست ايضا جسمانية وهذه المعانى لا يوجب لها مماثلة مع المبدع الاول فان قولنا ليس بجسم لا يوجب مماثلة فى الحقيقة فانه كما ان قولنا ليس بجسم ولا هو جسم لا يوجب المماثلة بين السواد والبياض بل بين سواد والحركة كذلك قولنا ليس بجسم ولا فى جسم لا يوجب لمماثلة بين المبدع الاول القيوم الواجب الوجود الحق المتعالى عن ان يكون جوهرا او جسما او عرضا او بين الجواهر الروحانية قالوا واما الصورة الحادثة بعد المزاج فان المبدع الاول تفيد وجود بعضها بتوسط اجسام وبسببها كالصورة التى فى عالمنا هذا مثل المذاقات والروايح وما اشبه ذلك وهو يتوسع فى اطلاق لفظ الصور هم وبعضها لا يتوسط الاجسام مثل الانفس النباتية والحيوانية وخصوصا النفس الانسانية بل العقل فان العقل يؤديه الى الله تعالى افاضته على الانفس من غير ان يكون للشئ من الجسمانيات فيه وساطة او بسبب الا شئ واحد وهو

الانفشاش
سست شدن وكابل شدن
وآرميده شدن ودم بيرون
آمدن باد از خيك

التهية للقبول وقالوا لهم ان المواد للاجسام العالمية صنفان صنف مختص بالتهيؤ بقبول صورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها على سبيل الابداع لا على سبيل التكوين من شئ آخر وفقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد الى شئ والى هذا يرجع قول الحكيم فى بعض كتبها السماء غير مكونة من شئ ولا فاسدة الى شئ لانها لا ضد لها لكن الغاغة من المتفلسفة صرفوا هذا القول الى غير معناه فامعنوا فى الالحاد والقول بقدم العالم فهذا صنف وخصوه باسم الاثير والصنف الثانى يتهيئ لقبول الصورة المتضادة فتارة تكون هذه بالفعل وذلك بالقوة وتارة بالعكس وسموه العنصر فجعلوا الاجسام اثيرية وعنصرية والزموا بعد هذا اتباعهم من الطبيعيين ان يعتقدوا ان كل جسم ففيه قوة هى مبدأ حركة له بالذات وان يعتقدوا ان الصانع الحق لم يجعل للاجسام حركات ذاتية مختلفة الا ولها مبادى حركات ذاتية مختلفة وانه لم يجعل فيها متبادى مختلفة الحركات الا وتلك الاجسام مختلفة الانواع كالنار والارض وهذا الاعتماد وهو مبدأ الحركة يسمى طبيعة ان كان كونه مبدأ الحركة والكون على سبيل التسخير مجرد عن القصد ونفسا ان كان مبدأ لهما على سبيل قصد وعن النفس ليس باعتماد بل مبدأ للنوع من الاعتماد فهذه الاصول التى قبلها الطبيعيون من الالهيين فصل ثم ان الطبيعيين فى درجتهم لا حب لهم اصول اخرى فلزمهم ان يكون كل جسم بسيط يختص باين مختص غير مشارك فيه فانه لا يمكن ان يكون لجسم بسيط متفق لنوع مكانان طبيعيان ولا مكان واحد لجسمين بسيطين وان كل جسم اذا حصل فى مكانه الطبيعى لم يتحرك عنه الا قسرا واذا فارقه تحرك اليه طبعا وتلك الحركة على الاستقامة فان جسم الذى ليس من شانه ان يفارق مواضعه الطبيعى فليس فيه مبدأ حركة مستقيمة اصلا وكل جسم ليس فيه مبدأ حركة مستقيمة ففيه مبدأ حركة مستديرة ضرورة وذلك فى مكانه الطبيعى وان ما كان كذلك فيوجب القياس البرهانى انه لا ضد لطبيعته وان الاماكن لا يتغير للاجسام المستقيمة الحركة الابعد

غاغة جماعة مختلفة

مبادى

تغيّر الجهات وانّ الجهات لا يتغيّر الا بعد تغيير حدود لها اليها نسبته
فيكون السفل هو ما ياخذ الى نقطه ما حد دناها والعلو كذلك فى مقابلته
وانه لا يجوز ان يكون السفل بلا نهاية والعلو بلا نهاية والا فلم صار
هذا سفلا وهذا علوا وبماذا عينزا وتضادّا وكلام طويل برهانى فى بيان
هذا فانّ الجهات لا يتغيّر اطرافها وحدودها الا بالنسبة الى جسم متقدم
على حدود الجهات بالذات فيكون غاية القرب عند حدّ جهة وغاية
البعد عند حد جهة وان غاية القرب وغاية البعد ولا يتحدد فى فضاء
غير متناه او ملاء غير متناه كيف كان بل يتحدد على سبيل المركز والمحيط
فيكون المركز غاية بعد او قرب والمحيط غاية قرب او بعد لا يمكن فيما
برهنوا ان يكون على جهة اخرى وقالوا لا يمكن ان يكون مقدار غير متناه
لا ملاء ولا خلاء وانّ الكل متناه وان نهاية هناك الجسم الذى بالقياس
اليه يتحدد جهات الحركات الاجسام المستقيمة الحركة وبالجملة تشعب
من هذه الاصول ثمان منه مقدمة دقيقه يتوصل بها الى تحقيق الكلام
فى الاركان الاولى للعالم الجسمانى التى بعضها اركان عالم الاثير اعنى الافلاك
والكواكب يعرف منها ان عددها العدد التام ونظامها النظام الا فضل
والتدبير فيها تدبير واحد وانه لا تفاوة فيه ولا فطور وظهر للحكماء
الطبيعيين فى الاجسام البسيطة والمركبة غير الحيوانية تسعة الاف دليل
وحكمة فى الحيوان والانسان تشتمل على كثير من ذلك كتاب منافع الاعضاء
لجالينوس واستقرار اجسام قبل العناصر وان حركتها مستديرة وانها
مجوفة يحشى بالعناصر وانّ السفل تباعد عنها الى جهة المركز الموهوم
وانّ الصعود قرب اليها الى جهة المحيط وانّ الحركات الاولى التى للاجسام
بسيط ثلث حركة يختص الاجسام الاثيرية وهى التى على الوسط وحركتان
يختصان الاجسام العنصرية وهما اللتان احديهما الى الوسط للثقال
والاخرى عن الوسط للخفاف وان الحركتين المستقيمتين لا يعرضان
للاجسام العنصرية الا اذا حدث فيها حادث غريب وهو الخروج عن

مواضعها الطبيعية واما لما قيل ان هذه الاحوال هى هكذا ولم كان يجب
فى نفس الوجوب والتدبير الحكم ان يكون هكذا وما الحكمة فى حركة المستديرة
ولم كانت الكواكب مشفة منيرة ولم فى الافلاك اوج وحضيض ولم لها
او فيها فلك التدوير ولم حركات الافلاك مستديرة ولم بعضها شرقية
وبعضها غربية ولم فى الافلاك التى تحت الفلك الاولى بطيئة الحركة والحركة
الاولى غاية السرعة ولم للكواكب ميل وعرض عن منطقة الحركة الاولى شمالا
وجنوبا ولم كانت الطبايع العنصرية الاولى اربعا ولم كانت الارض فى
غاية البعد عن الفلك والنار فى غاية القرب ولم كان النار والهواء
مشفا عديم اللون وكانت الارض ملونة ولم كانت العناصر يحيط بعضها
ببعض الا الماء محيط بالارض وما السبب الطبيعى فيه الذى ينتهى الى المبدا
الفاعلى وما السبب السياسى فيه الذى ينتهى الى المبدا الغائى ولم كانت
السكونة شمالا وربعا فذلك يضيق عنه مثل هذا القصد وماحث اخرى
مثل هذه اذا عرفت دلت على حكمة الصانع تعالى وعرف ان المعرفة بكل
شئ افضل من الجهل به وانه ليس شئ من العلوم حريا بالهجران فان الناس
اعداء ما جهلوا وان الحق واحد من جميع جهاته وان مقتضى العقل الصريح
لا ينافى موجب الشرع الصحيح فصل ان القوة التى يسمى طبيعة قد يكون فى الاجرام
البسيطة وقد يكون فى الاجرام المركبة اما فى الاجرام البسيطة فمثل الطبيعة
النارية التى هى محرقة لما من شانه ان يحترق ومصعدة لما من شانه
ان يصعد ومجمدة لاشياء ومحللة لاشياء ولها اولا فى النار نفسها فعل
التميل الى فوق واحداث السخونة المحسوسة فيه ثم يتوسط ذلك فان
يفعل فى الملاقيات النار واما فى الاجرام المركبة مثل الطبيعة التى للسقمونيا
فى اسهال الصفراء والافتيمون فى اسهال السوداء وهذه الطبيعة حادثة
فى جوهر سقمونيا بعد حدوث مزاجه وهى زيادة طبع مستفادة له بالمزاج
لم يكن فى عناصره فان للمركبات طبيعتين طبيعة مستفادة من العناصر
كما ان الحرارة الغالبة فى السقمونيا لاجل ان العناصر الغالب هو النار

فيها اكثر بالقوة من العناصر البارد وطبيعة خاصلة لها بعد المزاج من
العناصر كاسهال الصفراء وهذه الطبيعة الحاصلة بعد المزاج يسمى
باسم خاص وهو الخاصية ثم الجاهل من الطبيعيين ومن تشبه بهم
ياخذون في طلب علة لوجود هذه الخاصية مستفادة من العناصر
كما انهم يطلبون ايض ان تخيل لهم كل قوة وكل طبيعة حتى يصير مرتسمة
في الصورة وكلا المطلبين مح اما الاول فلان غاية ما يمكن ان يعطى من
السبب في وجود الطبايع المطبوعات اسباب ثلثة احدها الفاعل
وهو تدبير الصانع وجوده وعدله واعطاؤه وكل شئ بموجب الحكمة
اعطاه اياه والصانع اعطى الهيولى التي ابدعها من الصور ما كان
يجب في حكمته وجوده على التقسيم والتقسيط الذي يقتضيه عدل تقديره
والثاني القابل وهو ان القابل كان مستعدا الضرب من التخليق
والتصوير والتطبيع والتقوية وكان استعداد ما يحصل له قبل التركيب
في حال البساطة واستعداد آخر يحصل له بعد التركيب والمزاج وبحسب
كل نوع من التركيب يحدث استعداد آخر والثالث الغاية وهو
الحكمي الذي صنع الصانع ما صنع لاجله ولم الخلق والامر تعالى عما يصفه
الجاهلون واما ما وراء هذا فهو ان يطلب كيفية استفادة امر من
العناصر لم عادته اذ البحث عن كيفية حدوث الاستعداد بالمزاج بما
يسوغ العقل الاشتغال به الا ان اكثر ذلك مما يقصر ذهن الانسان في
عن ادراكه والعجب من هؤلاء انهم لا يتعجبون من النار كيف تفرق
المجتمع وكيف تحيل اجساما كثيرة الى مثل طبيعته في ساعة ولا يشتغلون
بالبحث عن علته وغاية ما يجيبون عنه لو سالوا ذلك ان يقولوا لان
النار حارة ثم السؤال لازم في ان الحار لم يفعل هذا فيكون منتهى الجواب
الطبيعي ان يقال ان الحرارة قوة من شانها ان يفعل هذه الفعل ثم
ان سئلوا بعد هذا انه لم كان هذا الجسم حارا دون النار ولم يكن لهم
جوابا الا الجواب الالهي ان ارادة الصانع هكذا اقتضيت حكمته ثم

يتعجبون من مقناطيس اذا جذب الحديد ويشتغلون بالبحث عن علته
ولا يقنعون بجواب المجيب لان في المقناطيس قوة جاذبة للحديد فان وجودها
بسبب ارادة الصانع عند استعداد المادة ويسخرون بمن يجيب هذا
الجواب وليس هذا الجواب قاصرا عن الجواب الاول ثم يخترعون لذلك
عللا فاضحة ووجوها شنعة وليس جذب الحديد وهو بحاله سالم رضا عند
وللنار باعجب من تسييله بل اذا به كالماء فان النار يفعل ذلك اذا
اوقدت بتدبير وبتحريك الى فوق صاعدا او للنار ايض ان يفعل ذلك
في الحديد اذا اوقدت بتدبير لكن القوم تعجبوا لما استندروه والهمهم
البحث عن العلة ولم يعرض لهم ذلك مما كثرت مشاهدتهم له والدليل
على ذلك ان في المركبات ما حكمه اعجب من حكم المقناطيس في جذب الحديد
وهذا هو الحيوان الحساس المتحرك بارادة الذي يغتذى وينمو ويولد المثل
بل الانسان وما خصه من الاحكام الانسانية وهؤلاء القوم من المتفلسفة
لما لم يعرفوا الاصول واخذوا يتعجبون من النادر اخذوا ينكرون ايضا النادر
اذا لم يضطر الى الاقرار به والمشاهدة فانكروا الوحي ومعجزات الانبياء
والرؤيا والعين والكهانة والوهم والفراقه وكثيرا من امثال هذه
الاشياء واما المحققون من الحكماء فرقة موجبة لوجود هذه الاشياء
لما امعنت في البحث امعانا مستقصى وفرقة مجوزة لما كاذب ان يبلغ
درجتهم ولم يبلغ بعد والمشهورون من اهل هذه الدرجة الاولى قليل
عددهم ويوشك ان يكون عدد من عرف منهم في هذه الالف من سنة
المتفلسفة ثلثة او اربعة ولهذا نحن نكره ان يشتغل الناس بهذه العلوم
فان المستعدين لها قليل والمتفرعين من المستعدين اقل والصابرين
بعد الفراغ اكثر والله نسئل ان يعصمنا من الضلالة وان يسلك بنا
سواء السبيل وبحينا ادعاء الفصل فهو ولي الرحمة واما المطلب الثاني
فلانا انما امكننا ان نحمل بالقول ما كان في نفسه محسوسا من جنس الالوان
والروائح والطعوم والاصوات والملابس وايض ما يجري معها كالاشكال

والحركات والسكونات والمقادير والاعداد والاوضاع ومع ذلك فان القول
مما لا يكون موقعا للخيال بل مذكرا ومنبها فان المحسوس لا يمكن ان يخيل البتة
بالقول الا ان يكون سبق مثله بخيال فتذكر القول واما ابتداء فلا يمكن الا
ان يقرب المحسوس من الحاسة ولهذا لا يمكن ان يفهم الاكمه هيئة لون ولا
العنين لذة الجماع فكيف ما ليس ذاته محسوسة البتة ومع ذلك بالقول والقول
لا يخيل المحسوس فضلا عن غير المحسوس وليس جميع القوى والعوارض التي في
الاجسام تداخله في الحس فان المزاجية والفصاحية والاخلاق والانفعالات
النفسانية كلها مثل الغضب والخوف وغير ذلك مما لا يتخيل وايضا فان
القاصرين من الطبيعيين يظنون ان طبيعة الماء البارد وطبيعة
النار الحار والحق فان الماء فيه معنيين يسميان كلاهما بالبرد وفي النار
معنيين يسميان كلاهما بالحر وهما مفترقان واحدهما صورة وداخل في
الحد والاخرى عرض وخارج عن الحد وليس البرد الذي يحد به الماء هو
البرد المحسوس الذي يزول ولا يعدم الماء كما انه ليس النطق الذي يحد به
الانسان هو هذا النطق المحسوس الذي ينقطع ولا يعدم الانسان بل كما
ان النطق الداخل في حد الانسان هو القوة الاولية التي اذا حصلت للانسان
كان انسانا واعرض به الامور اظهرها النطق وافضلها النطق اذا صحت
البنية وليست لتلك القوة في اصطلاح الجمهور تسمية واخترع اهل الصناعة
لها اسما من هذا الفعل الصادر عنها فكذلك البرد الذي يدخل في حد الماء
هو القوة الطبيعية التي بها يتقوم الماء فيتبعها ويلزمها امور افضلها
التبريد بجسمها اذا لم يكن عائق وليس لهذا عند الجمهور تسمية يعرض لها
من هذا الفعل اسم وهذا هو البرد الداخل في حد الماء وليس محسوسا
البتة فلا يتوقعن منا ان تنسب طبايع الاجسام وقواها كلها الى جهة
تخيل بها الحس **فصل** فلنقرر الان ما يجمع عليه راي الاوائل في جوهر الفلك
بعد ان نذكر ما اسلفناه من القول عن الطائفتين قد اتفق عليهما
احدهما ان الفلك غير مكون من اجسام آخر وذلك لان الفلك قد قلنا

انه

انه بسيط فلا يجوز ان يكون مكونا من اجسام آخر على سبيل التركيب والمزاج وقد
قلنا ان صورته مختصة بالمادة ولا ضد لها فلا يجوز ان يكون كما يكون
الماء من الهواء بان يبرد ويفارق الحرارة لان الصورة التي يكون في مادة
يجب ان يعقب زوالها صورة اخرى او يفسد المادة وهي مضادة للصورة
الاولى بل وجود جوهر الفلك من امر الباري وهو على سبيل الاختراع والابداع
وهذا لا ينافي الكتاب فان الكتاب دل على ان الفلك كان كالدخان
فهذا يدل على ان جوهر السماء كان على حال اخرى افتراقية لانها كانت
على صورة اخرى طبيعية والطلب الثاني هو انا كيف نخيل الطبيعة التي
تخصه اما من جهة شكل المستدير فحالته في استغناء جواهر منه او استنارة
اخرى وانه من الامتلاء بحيث لا يمكن ان يندفع فيه جسم تفرقه فانه يمكن
ان نخيل فرقان يدل عليها انفعالها وبعد هذا فانه نخيل القوى التي في طباع
الفلك ثم نفصل اما القول المجمل فهو ان الفلك جوهر جسماني مستدير
الشكل والحركة بالطباع لا يخرج عن موضعه الطبيعي ولا ايضا يسكن
على وضع واحد في موضعه الطبيعي وقوته وطبيعته مبدأ لهذه الاحوال في
جوهره مبدأ او مبدأ للاحوال الحادثة في عالم العنصر وان حركته المستديرة
على سبيل التسخير لامر الله ولا يمكن ان يتحرك الاستقامة البتة وليس من
شانه ان ينفعل من الاجسام العنصرية فجملة التعريف ان دل على قوته
هي انها قوة نفعلها في جسمها التحريك المستدير في الموضع الطبيعي طاعة لامر الله
تعالى وافاضته قوى فعالة منها في جوهر ما يشتمل عليه من الاجسام العنصرية
فيكون هذا خاصية الاجسام العنصرية بالقياس اليها انها غير متحركة البتة
في امكنتها الطبيعية وغير متحركة بالطبع البتة الا في امكنة غريبة وغير متحركة
بالطبع الا مستقيمة وانها ذاتية الانفعال عن الاجسام الاثيرية وكما ان
الاجسام العنصرية لاشتراكها في هذه الخاصية لا يجب ان يمتنع فيها الاختلاف
بالنوع كذلك الاجسام الاثيرية وان اشتركت في الخاصية المباينة لطبيعة
كل حار وبارد وخفيف وثقيل فلا يمتنع ان يختلف في طبايعها لذلك

اما كهنا د يختلف حركاتها ويختلف افعالها واذ قد بلغنا هذا المبلغ فان
الطبيعيين يجدون لهذه الاجرام افعالا فى اجرام هذا العالم مختلفة يدل
على اختلاف طبايعها الذاتية ان يفيض من الجرم الاقصى وهذا
العالم مواد مختلفة بدل الاجسام فهو الاستعداد الكلى للمادة الكلية للجسم
الكلى واما فى النفس فالتهيؤ لقبول العقل بالفعل الذى هو العلم اليقينى الذى
تشبه ان يفيض من الجرم الذى يلوه وهو فلك الكواكب الثابتة
فيتمم ما ينبعث عن الجرم الاول بان يؤتيه شكلا وترتيبا وصفا طبيعيا
فاما فى الانفس فالاستعداد لقبول الرأى المحمود الذى هو الظن الراسخ المتعارف
وبه يتم معاشرة اشخاص الناس بعضهم مع بعض اما كرة زحل وكوكب زحل
فيفيض منه قوة يفعل فى الاجسام بردا وجمودا ويبسا واذعانا للتغير
والاستحالة وفى الانفس استعداد القبول التخيل والتذكر والتفكر والتوهم
فى صنف صنف واما كرة مشترى وكوكب المشترى فيفيض منه فى الاجسام
قوة يحفظ كمال كل جسم وتهيئ كل مركب للنبات على اعتداله الذى يخصه
وفى النفس تهيؤا القبول قوة للحس واما المريخ فانه يفيض منه فى
الاجسام قوة يفعل حرارة غريزية واذعانا للتغير واما فى الانفس فتهيؤا
النفس الغضبية للحركات الزايدة واما الشمس فيفيض منها فى الاجسام
قوة تهيئ المركبات لقبول كمالاتها المزاجية ويعطيها الحرارة الغريزية و
فى الانفس التشوق للانفس الطبيعية الى الحركات الزائدة وربما اثرت فى
الانفس الانسانية فصل حركة الى التسلط واما الزهرة فيفيض فى الاجسام قوة
يفيدها برودة موافقة وفى الانفس استعدادا للقوة المولدة وربما يؤثر
فى الانفس فضل حركة الى الفرح واللذة واما عطارد فيفيض فى الاجسام
قوة يبس طبيعى وفى الانفس استعداد قوة مدبرة وربما يفيد فى الانفس الانسانية
زيادة جلاء الذهن وتمكن العقل من الخيال باستعماله فى التخيل وربما
اثرت فى الانفس الانسانية زيادة جلاء للذهن وتمكن العقل من الخيال
وحركة الى التخيل واما القمر فيفيض منه فى الاجسام قوة يفيدها الرطوبة

الطبيعية ويعمل منه وفى الانفس استعدادا للقوة الغاذية وربما اثرت فى
الانفس الانسانية هيئة يكون لها سريعة التحرك والتبدل عن خلق وقصد
الى آخر يتم لكل منها فى كل نوع فعل يخصه وكما ان الشمس البيضاء يسود والحركة
لا حرارة لها يسخن كذلك يجوز تسخن الشمس بتوسطه شعاعها وهى غير حارة
وتبرد زحل وهو غير بارد وكذلك فى فعل فعل ونسبة نسبة بان يكون
الشعاعات حوامل القوى الفائضة

واالله اعلم تمت الرسالة
بعون الملك الغنى
والحمد لله

رسالة في عدم الخوف من الموت للشيخ الرئيس قدس سره العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

لما كان اعظم ما يلحق الانسان منه هو الخوف من الموت وكان هذا الخوف
عليها عاما وهو مع عمومه اشد وابلغ من جميع المخاوف وجب ان اقول
ان الخوف من الموت ليس يعرض الا لمن لا يدري ما الموت على تحقيقها
ولا يعلم الى اين تصير نفسه او لانه يظن انه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحل
ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور وان العالم سيبقى بعده موجودا
وليس هو موجودا كما يظنه من جهل بقاء النفس وكيفية معادها او لانه
يظن ان الموت المًا عظيمًا غير الم الامراض التي ربما تقدمته وادت اليه
وكانت سبب حلوله او لانه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت او لانه
متحير لا يدري الى اي شيء تقدم بعد الموت او لانه ياسف على ما يخلفه
من المال والقنيات وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها اما من جهل
الموت ولم يدر ما هو فانا نبين له ان الموت ليس شيء اكثر من ترك النفس
استعمال آلاتها وهي الاعضاء التي مجموعها يسمى بدنا كما يترك الصانع استعمال
آلاته فان النفس جوهر ليست جسمانية وليست عرضا وانها غير قابلة للفساد
وهذا البيان يحتاج الى علوم تتقدمه وذلك مبين مشروح في موضعه
فاذا فارق هذا الجوهر البدن بقي البقاء الذي يخصه ونقي من كدر
وسعد السعادة التامة ولا سبيل الى فنائه وعدمه فان الجوهر لا يفنى
من حيث هو جوهر ولا يبطل ذاته وانما تبطل الاعراض والخواص والنسب
والاضافات التي بينه وبين الاجسام باضدادها فاما الجوهر فلا ضد له
وكل شيء يفسد فانما يفسد من ضده وانت ان تاملت الجوهر الجسماني
الذي هو اخس من ذلك الجوهر الكريم واستقريت حاله وجدته غير فان
ولا متلاش من حيث هو جوهر وانما يستحيل بعضه الى بعض فيبطل خواص
شيء منه واعراضه فاما الجوهر نفسه فهو باق ولا سبيل الى عدمه وبطلانه
فاما الجوهر الروحاني الذي لا يقبل استحالة ولا تغيرا في ذاته وانما يقبل

كمالاته وتمامات صورته فكيف يتصور فيه العدم والتلاشي واما من يخاف
من الموت لانه لا يعلم الى اين تصير نفسه او لانه يظن ان بدنه اذا انحل
وبطل تركيبه فقد انحل ذاته وبطلت نفسه وجهل بقاء النفس وكيفية
المعاد فليس يخاف الموت على الحقيقة وانما يجهل ما ينبغي ان يعلمه فالجهل
اذن هو المخوف اذ هو سبب الخوف وهذا الجهل هو الذي حمل الحكماء على
طلب العلم والتعب فيه وتركوا لاجله لذات الجسم وراحات البدن واختاروا
عليها النصب والسهر وراوا ان الراحة الحقيقية التي يستراح بها من الجهل
هي الراحة بالحقيقة وان التعب الحقيقي هو تعب الجهل لانه مرض مزمن
للنفس والبرء منه خلاص لها وراحة سرمدية ولذة ابدية فلما تيقن
الحكماء ذلك واستبصروا فيه وهجموا على حقيقته ووصلوا الى الروح
والراحة هانت عليهم امور الدنيا كلها واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور
من المال والثروة واللذات الحسية والمطالب التي تؤدي اليها اذا كانت
قليلة الثبات والبقاء سريعة الزوال والفناء كثيرة الهموم اذا وجدت
عظيمة الغموم اذا فقدت فاقتصروا منها على المقدار الضروري في الحيوة
الدنيا وتسلوا عن فضول العيش التي فيها ما ذكرت من العيوب وما لم اذكره
ولانها مع ذلك بلا نهاية وذلك ان الانسان اذا بلغ منها الى غاية تداعت
الى غاية اخرى من غير وقوف على حد ولا انتهاء الى امل وهذا هو الموت
الذي لا مخافة منه والحرص عليه هو الحرص على الزايل والشغل به هو الشغل
على الباطل وكذلك جزم الحكماء الحكم بان الموت موتان موت ارادي
وموت طبيعي وكذلك الحيوة حيوتان حيوة ارادية وحيوة طبيعية وعنوا
بالموت الارادي اماتة الشهوات وترك التعرض لها وعنوا بالحيوة الارادية
ما يسعى له الانسان في الحيوة الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات و
بالحيوة الطبيعية بقاء النفس السرمدية في الغبطة الابدية بما يستفيده من
العلوم وبرائته من الجهل ولذلك وصى افلاطون الحكيم روح الله رمسه
طالب الحكمة بان قال مت بالارادة تحي بالطبيعة على ان من خاف الموت

الطبيعي من الانسان فقد خاف ما ينبغي ان يرجوه وذلك ان هذا الموت هو
تمام حد الانسان لانه حي ناطق مائت فالموت تمامه وكماله وبه يصير الى افقه
الاعلى ومن علم ان كل شيء هو مركب من حده وحده مركب من جنسه وفصوله
وان جنس الانسان هو الحي وفصوله هو الناطق والمائت وعلم انه يستحيل
الى جنسه وفصوله لان كل مركب لا محالة يستحيل الى الشيء الذي منه تركب فمن
اجهل ممن يخاف تمام ذاته ومن اسوأ حالا ممن يظن ان فناه بحيوته
ونقصانه بتمامه وذلك ان الناقص اذا خاف ان يتم فقد حل من نفسه
على غاية الجهل فاذن يجب على العاقل ان يستوحش من النقصان ويأنس
بالتمام ويطلب كل ما يتممه ويكمله ويشرفه ويعلي منزلته ويحل رباطه
من الوجه الذي يامن به الوقوع في الاسر لا من الوجه الذي يشده و
ويزيده تركيبا وتعقيدا ويثق بان للجوهر الشريف الالهي اذا تخلص من
الجوهر الكثيف الجسماني خلاص نقاء وصفاء لا خلاص مزاج وكدر فقد سعد
وعاد الى ملكوته وقرب من باريه وفاز بجوار رب العالمين وخالط
الارواح الطيبة من اشكاله ونجا من اضداده واغياره ومن هاهنا
يعلم ان من فارقت نفسه بدنه وهي مشتاقة اليه مشفقة عليه خائفة
من فراقه فهي في غاية البعد والشقاء من ذاتها وجوهرها سالكة الى بعد
جهاتها من مستقرها طالبة قرارها لا قرار بها واما من يظن ان للموت
الما عظيما غير الم الامراض التي ربما تقدمته وادت اليه فقد ظن ظنا كاذبا
فان الالم انما يكون للحي والحي هو القابل اثر النفس فاما الجسم الذي
ليس فيه اثر النفس فانه لا يالم ولا يحس فاذن الموت الذي هو مفارقة
النفس البدن لا الم له لان البدن انما كان يالم ويحس بالنفس وحصول
اثرها فيه فاذا صار جسما لا اثر فيه للنفس فلا حس له ولا الم فقد تبين
ان الموت حال للبدن غير محسوس عنده ولا مولم لانه فراق ما به كان يحس
ويتالم واما من خاف الموت من اجل العقاب فليس يخاف الموت بل
يخاف العقاب والعقاب انما يكون على شيء باق منه بعد الموت فهو لا محالة

سيعترف بذنوب له وافعال سيئة يستحق عليها العقاب وهو مع ذلك
معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا على الحسنات فهو اذن خائف
من ذنوبه لا من الموت ومن خاف عقوبة على ذنب وجب عليه ان يحترز من
ذلك الذنب ويجتنبه والافعال الردية التي تسمى ذنوبا انما تصدر عن هيئات
ردية الهيئة الردية التي هي للنفس وهي الرذائل التي احصيناها وذكرنا
اضدادها من الفضائل فاذن الخائف من الموت على هذا الوجه ومن
هذه الجهة هو جاهل بما ينبغي ان يخاف منه وخائف مما لا اثر له ولا خوف
منه وعلاج الجهل العلم ومن علم فقد وثق ومن وثق فقد عرف سبيل
السعادة فهو يسلكها ومن سلك طريقا مستقيما الى غرض افضى اليه
لا محالة وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين وهو حال المستبصر في
دينه المستمسك بحكمته واما من زعم انه ليس يخاف الموت وانما يحزن
على ما يخلف من اهل وولد ونسب وتاسف على ما يفوته من ملاذ الدنيا
وشهواتها فينبغي ان يبين له ان الحزن لا يعجل الم ومكروه على ما يجدي
الحزن عليه طائلا والانسان من جملة الامور الكائنة وكل كائن فاسد
لا محالة فمن احب ان لا يفسد فقد احب ان لا يكون ومن احب ان لا
يكون فقد احب فساد نفسه وكانه يحب ان يفسد ويحب ان لا يفسد
ويحب ان يكون ويحب ان لا يكون وهذا محال لا يخطر ببال عاقل وايضا
فلو جاز ان يبقى الانسان لبقي من كان قبلنا ولو بقي الناس على ما هم
عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الارض وانت تتبين ذلك مما
اقول ترى لو ان رجلا ممن كان منذ اربعمائة سنة هو موجود الان ويكون
من مشاهير الناس حتى يمكن ان يحصى اولاده موجودين معروفين كامير
المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام ثم ولد له اولاد ولاولاده اولاد
وبقوا كذلك ولا يموت منهم احد لهم مقدار من يجتمع منهم في وقتنا فانك
تجده اكثر من عشرة الف رجل وذلك ان نقيسهم الان مع ما قد توفتهم
من الموت والقتل الذريع اكثر من مائة الف رجل واحسب كل من كان

في ذلك العصر من الناس في بسيط الارض شرقها وغربها مثل هذا الكتاب
فانهم اذا تضاعفوا هذا التضاعف لم تضبطهم كثرة ولم يحصهم عدد
ثم راسيح بسيط الارض فانه محدود معروف المساحة لتعلم ان الارض
حينئذ لا تسعهم قياما ومتراصين فكيف قعودا او متصرفين فلا يبقى
موضع لعمارة يفضل عنه ولا مكان لزراعة ولا مسير لاحد ولا حركة
فضلا عن غيرها وهذا في مدة يسيرة من الزمان فكيف اذا امتد
الزمان وتضاعف الناس على هذه النسبة فهذه حال من تمنى
الحيوة والابدية ويكره الموت ويظن ان ذلك ممكن من الجهل و
الغباوة فاذن الحكمة البالغة والعدل المبسوط بالتدبير الالهي هو
الصواب الذي لا معدل عنه وهو غاية الجود الذي ليس وراءه
غاية الحري لطالب مستزيدا وراغب مستفيد والخائف منه هو
الخائف من عدل الله وحكمته بل هو الخائف من جوده وعطائه فالموت
اذن ليس بردي وانما الردي هو الخوف منه وان الذي يخاف منه هو
الجاهل به وبذاته وحقيقة الموت هي مفارقة النفس البدن وهذه
المفارقة ليست فسادا للنفس وانما هي فساد التركيب ٥ فاما جوهر
النفس الذي هو ذات الانسان ولبه وخلاصته فهو باق وليس بجسم
فيلزم فيه ما في الاجسام بل لا يلزمه شيء من اعراض الاجسام اي لا تزاحم
في المكان لانه لا يحتاج الى مكان ولا يحرص الى البقاء الزماني من استغنى
به عن الزمان وانما استفاد بالحواس والاجسام كمالا فاذا كمل بها ثم تخلص
منها صار الى عالمه الشريف القريب الى باريه ومنشيه تبارك وتعالى
والرجل الذي يتصدق عن اخيه الميت او يقضي عنه الدين يسعد بذلك
الميت وذلك ان النفس ان كانت واحدة فالمتصدق نفسه وتلك
الاخرى وسائرها شيء واحد وان كانت متشخصة فلا يفعل المتصدق ذلك
الفعل الا لمشاكلة تلك النفس وعلى هذا ايضا شبيه بشيء واحد تمت
الرسالة بتوفيق الله والحمد لله واهب العقل والفضل بلا نهاية

كتاب المبدأ والمعاد للشيخ الرئيس قدس سره العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على خير خلقه محمد وآله اجمعين وبعد
فاني اريد ان اول في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين
من حال المبدأ والمعاد تقربا الى الشيخ الجليل ابي احمد محمد بن ابرهيم الفارسي
فتضمن مقالتي هذه ثمرتي علمين كبيرين احدهما الموسوم بانه في ما بعد
الطبيعيات والثاني العلم الموسوم بانه في الطبيعيات فان ثمرة العلم
الذي هو في ما بعد الطبيعيات هو القسم المعروف منه باثولوجيا وهو
في الربوبية والمبدأ الاول ونسبة الموجودات على ترتيبها اليه وثمرة
العلم الذي في الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الانسانية وانها ذات
معاد وقسمت هذا الكتاب الى مقالات ثلث المقالة الاولى في اثبات
المبدأ الاول للكل ووحدانيته وتعديد الصفات التي تليق به المقالة
الثانية في الدلالة على ترتب فيض الوجود عن وجوده مبتديا عن اول
موجود عنه الى آخر الموجودات بعده المقالة الثالثة في الدلالة على
على بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقية الآخرية والتي هي سعادة
ما وغير الحقيقية والشقاوة الحقيقية الآخرية والتي هي شقاوة ما وغير
حقيقية وتحريت في هذه المقالات ان اوضح ما اغلقوا واعلن ما ستروا
وكتموا واجمع ما فرقوا وابسط ما اجملوا بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي
ممن تحلى بانقراض زمان العلماء وانصراف الهمم الى اعراض شتى عن
الحكم وتسلط المقت على من تعاطى من الحقيقة طرفا ثم كلال الحد
وانفلال الغرب من خاطر الممتحن بمثل محنتي والمدفوعين الى ما وقعت
اليه من نوائب الزمان والله المستعان وبه الحول والقوة وعليه التكلان

المقالة الاولى اثنان وخمسون فصلا الفصل الاول في تعريف
واجب الوجود وممكن الوجود ان واجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض
غير موجود يلزم منه المحال وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود

لمن منى

الحكم

الممتحنين

او موجود الم يلزم منه المحال والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن
الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه اي لا في وجوده ولا في عدمه فهذا هو
الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود وان كان قد يعني بممكن الوجود
ما هو في القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فصل ذلك في المنطق
ثم ان واجب الوجود قد يكون بذاته الذي لذاته لا لشيء آخر اي شيء كان
حتى صار محالا فرض عدمه ثان واجب الوجود لا بذاته هو الذي يوضع
شيء ما ليس هو صار واجب الوجود مثل ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها
ولكن عند فرض اثنين واثنين والاحتراق واجب الوجود لا بذاته
ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع
اعني المحرقة والمحترقة **الفصل الثاني** في ان واجب الوجود لا يكون بذاته
وبغيره معا فانه ان رفع غيره ذاك او لم يعتبر وجوده لا يخ اما ان يبقى
وجوب وجوده بذاته على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره واما ان لا
يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بذاته **الفصل الثالث**
في ان واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته وكل ما هو واجب الوجود
بغيره ممكن الوجود بذاته وكل ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده
تابع لنسبة ما واضافة والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات
الشيء الذي له نسبة واضافة ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه
النسبة واعتبارا لذات وحدها لا يخ اما ان يكون مقتضيا لوجوب
الوجود او مقتضيا لا لوجود او مقتضيا لامتناع الوجود ولا يجوز ان يكون
مقتضيا لامتناع الوجود لان كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد لا بذاته
ولا بغيره ولا يجوز ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود فقد قلنا ان ما
وجب وجوب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره فبقي ان
يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك
الغير واجب الوجود وباعتبار قطع النسبة التي الى ذلك الغير ممتنع الوجود
وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره

وقد يكون لا بذاته والذي هو واجب الوجود بذاته فهو

لان ما هو

فهو ممكن الوجود بذاته **الفصل الرابع** في ان ممكن الوجود بذاته انما
يوجد بان يجب وجوده بغيره وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته
فانه ان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره لانه لا يخ اما ان يصح له
وجود بالفعل واما ان لا يصح له وجود بالفعل ومح ان لا يصح له وجود بالفعل
والا كان ممتنع الوجود فبقي ان يصح له وجود بالفعل فح اما ان يجب وجوده
واما ان لا يجب وجوده فان لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز
وجوده عن عدمه فلا فرق بين هذه الحالة منه والحالة الاولى لانه
قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله كما كان فان وضع ان
حدوث فالسؤال عن تلك الحال باقية انها ممكنة الوجود او واجبة وجوده
فان كانت ممكنة الوجود فان تلك الحال قبل ايض موجوده على امكانها
فلم يتجدد وان وجب وجودها وهي موجبة للاول فقد وجب لهذا الاول
وجود حاله وليست تلك الحالة الاخرى الى الوجود لخروجه الى الوجود
وايض فان كل ممكن الوجود فاما ان يكون وجوده بذاته او بسبب ما فان
كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود وان كان السبب وهذا
مح فيجب اذن ان يجب وجوده مع وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته
فهو انما يكون واجب الوجود بغيره **الفصل الخامس** في انه لا يجوز ان يكون
اشيان يحدث منهما واجب وجود واحد ولا في واجب الوجود كثرة بوجه من
الوجوه ولا يجوز ان يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل
واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر فقد بينا ان واجب الوجود بذاته
لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود
بالاخر حتى يكون **ا** واجب الوجود **ب** لا بذاته و **ب** واجب الوجود **با**
لا بذاته وجملتها واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارهما اثنين غير
اعتبارهما متضائفين ولكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته فكل
واحد منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده
اقدم منه لان كل اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان

وجب وجوده

كانت

شيئان

فلكل واحد منهما شئ آخر يقوم به اقدم من ذاته وليس ذات احدهما اقدم من
ذات الآخر على ما وصفنا فلهما اذا علل خارجية عنهما اقدم منهما فليس اذا وجوب
وجود كل واحد منهما مستفادا من الآخر بل من العلة الخارجية التي اوقعت
العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب وجوده بغيره فوجوده متوقف على وجود
ذلك الغير ومتأخر بالذات عنه ثم من المستحيل ان يتوقف ذات في ان
يوجد على ذات يوجد بها فكانها متوقفة في الوجود على وجود نفسها فان كان
وجود نفسها يكون لها بذاتها فهي غنية عن الغير وان كان لا يكون حتى
يكون غيره لا يكون الا بعد وجودها فوجودها متوقف على امر بعد وجودها
بالذات فوجودها محال **ونقول ايضا** ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته
مبادي يجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد وقول
سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه آخر بان يكون اجزاء
القول الشارح لمعنى اسمه يدل كل واحد منها على شئ هو في الوجود غير الآخر
بذاته وذلك لان كل ما هذا وصفه فذات كل جزء ليس هي ذات الجزء
الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من اجزائه وجود منفرد ولا
يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود اذ يصح ذلك لبعضها
وليس لا يصح للمجتمع وجود دونه فاما لم يصح له من المجتمع والاجزاء فليس
الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له وان كان لا يصح لتلك الاجزاء
مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر
وليس لواحد اقدم بالذات فليس شئ منها بواجب الوجود فقد اوضحنا
هذا على ان الاجزاء بالذات اقدم من الكل فيكون العلة الموجبة
للوجود ويوجد اولا الاجزاء ثم الكل فلا يكون شئ منها واجب الوجود
وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء فهو اما
متأخر واما معا وكيف كان فليس بواجب الوجود فقد اتضح من هذا
ان واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة
لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة لا في الكم ولا

بالذات

في المبادي ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات الثلاثة **الفصل السادس**
في ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ونقول ان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والا فان كان من جهة واجب
الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة يكون له ولا يكون له ولا يخرج
عن ذلك وكل منهما بعلة يتعلق الامر بها ضرورة كانت ذاته متعلقة
الوجود بعلتي امرين لا يخ منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع
العلتين سواء كان احدهما وجودا والآخر عدما او كان كلاهما وجوديين
فتبين من هذا ان الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل
كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة
ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات لذاته منتظرة **الفصل السابع** في
ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات وبيان ان كل صورة لا في
مادة فهي كذلك وان العقل والعاقل والمعقول واحد ونقول ايضا ان
واجب الوجود معقول الذات غير محسوس الذات البتة لانه ليس بجسم ولا
في مكان ولا حامل للعوارض التي تحملها الاجسام ولان ماهيته ليست في مادة
فماهية معقولة بالفعل وذلك لانا سنوضح بعد ان الصورة المعقولة هي
كل ماهية فارقت المادة وفارقت علائق المادة فان كان ذلك بتجريد العقل
فليست معقولة بذاتها بالفعل بل بالقوة كهذه الاجسام الطبيعية والصناعية
وان كان هذا المعنى لها لذاتها فذاتها معقولة بالذات ووجودها في العقل
بالقوة هو العقل بالفعل فان العقل بالفعل هو صورة كلية مجردة عن المادة
والعوارض التي يعرض لها بسبب المادة زيادة على ما لها بالذات فان الصور
التي في الخيال والذكر مجردة عن موادها ولكن مع العوارض التي لها من المادة
فان صورة زيد في الخيال هي على قدر من الطول والعرض واللون وفي
وضع ما واين ما وهذه من العوارض التي عرضت للانسانية ليس شئ منها
يقتضيه ماهيته الذاتية والا لاشترك الكل فيها بل انما عرضت له بسبب المادة
التي قبلت الانسانية مع هذه اللوازم كلها وتجردها المحض بحيث اذا كانت

التي يكون

٢ لهذه
٣ بذاتها بالفعل

واما القوة العقلية فانها
تنقص عن هيئات الاشياء
هذه اللوازم

كثرة بحسبها صلحت لان تشترك فيها فلا يكون للانسان المعقول مقدار في طول وعرض
ولون ولا وضع ولا اين ولو كان له شيء من هذا لم يحمل على ما ليس له ذلك
الطول والعرض واللون والاين والوضع وكل صورة مجردة عن المادة والعوارض
اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون
منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه ان كانت منفصلة
بالذات عنها ويعقلها كانت تنال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك
الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل الحق هذا واقول ان العقل
بالفعل اما ان يكون ح هذه الصورة او العقل بالقوة التي حصلت له هذه الصورة
او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل بحصولها له لانه
لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان
لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كانت تعقل تلك الصورة
فاما ان يعقلها بان تحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى واما
ان يعقلها بان تحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان
تحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كانت يعقلها
بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة
عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تقترن
بها في المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا بمقارنة تلك الصورة
فان الصورة الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة
لغيرها لا مجردة والمخالط لا يعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق
ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون ح اما ان يكون معنى ان
يعقل نفس وجودها فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد
له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له حتى
فاذن ليس ان يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة ولا وجودها صورة
ماخوذة عنها فاذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع
الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل

كان يعقلها

ان يعقل اما نفس وجودها له

فقد وضع نفس وجود هذه الصورة لها

اي اذ كان المعنى حتى يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له

ها هو هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى العقل لانها ليست
هذه الصورة نفسها بل قابل لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها
فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا للعقل بالفعل وقابلا
فليس عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذي من شانه ان يكون عقلا
بالفعل فليس هو شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا
واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل
وانما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل
بالفعل مجموعهما لانه لا يخ اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز
ان يكون يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة
والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن
ذاته فهو يعقل بان يقبل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون
تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا
بالفعل وايض نحن انما نضع هم الصورة التي بها يصير العقل بالقوة عقلا
بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الاخر
ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته ايض لانه اما ان يعقل الجزء الذي
هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كلاهما وكل واحد من الاقسام
اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كلاهما
وانت اذا استقريت هذه الاقسام بان لك الخطاء في جميعها فانه ان كان
يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالصورة فالجزء الذي كالمادة
عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا
الباب هـ وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي هو كالصورة
فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو
المبدأ الذي بالفعل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كا
بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة
وفي الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بجزء فقد بطل

يعقله

بكل جزء

اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة
نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي اذا حلت العقل بالقوة
اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذوات فيكون
العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا
كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها
فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان جزء الحر من النار قائما بذاته
لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق
البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالفعل
لا محالة يعقل ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من
هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها
بالفعل وهي عقل بالفعل ولا يحتاج في ان يكون معقولة الى شيء آخر يعقلها
ولهذا براهين متغلقة تركناها واعتمدنا الاظهر منها فقد ظهر اذا ان
الواجب الوجود بذاته يجب ان يكون معقولا بذاته بالفعل وعقلا بذاته
بالفعل وكل مهية مجردة عن المادة فهي لذاتها جلية وما لها لذاتها فليس
بالقياس الى غيرها فقط بل بالقياس الى كل شيء او لا ذاتها ثم غيرها فان لم
يظهر لشيء فلضعف قبوله لتجليها **الفصل الثامن** في ان الواجب الوجود بذاته
خير محض وكل واجب الوجود بذاته فانه خير محض وكمال محض والخير بالجملة
هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر
او عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود
الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل
فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاتها
لا يجب لها الوجود فذاته بذاتها يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه
ما فليس بريئا من جميع جهاته من الشر والنقص فاذا ليس الخير المحض الا
الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان نافعا ومفيدا لكمالات
الاشياء وسنبين ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل

مغلقه

الى شيء دون شيء بل الى كل شيء

او لا ذاتها

قبول لتجليه

للجوهر

وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر **الفصل
التاسع** في ان واجب الوجود بذاته حق محض وكل واجب الوجود فهو حق محض
لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذا من واجب
الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق
بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع
دوامه لذاته لا لغيره **الفصل العاشر** في ان نوع واجب الوجود لا يقال على
كثيرين بذاته لذلك تامة ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته
لان وجود نوعه له اما ان تقتضيه ذات نوعه او لا تقتضيه ذات نوعه
بل تقتضيه علة فان كان معنى نوعه لذاته معنى نوعه لم يوجد الا له
وان كان لعلة فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود وكيف يمكن ان يكون المهية
المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى
واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت
والزمان وبالجملة لعلة من العلل فكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما
يختلفان بشيء غير المعنى وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق
الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ومن لواحق العلل وليس واجب الوجود واقول
قولا مرسلا ان كل ما ليس له الا المعنى ولا يجوز ان يتعلق لا بذاته فقط فلا
يخالف مثله بالعدد فلا يكون اذا له مثل لان المثل يخالف بالعدد فتبين
من هذا ان واجب الوجود لا ند له ولا مثل له ولا ضد لان الاضداد متفاسدة
ومشتركة في الموضوع وهو واجب الوجود بريء عن المادة **الفصل الحادي عشر**
في ان واجب الوجود واحد من وجوه شتى والبرهان على انه لا يجوز ان يكون
اثنان واجبي الوجود وايضا فهو تام الوجود لان نوعه له فقط فليس من
نوعه شيء خارجا عنه واحد وجوه الواحد ان يكون تاما فان الكثير و
الزائد لا يعدان واحدين فهو واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من
جهة ان حده له وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة
له ولا باجزاء الحد وواحد من جهة ان لكل شيء وحدة تخصه وبها كمال

والشيء انما يكون

حقيقة الذاتية وايضا هو واحد من جهة اخرى وتلك الجهة هي ان مرتبته من
الوجود وهي وجوب الوجود ليست الا له ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود
مشتركا فيه ولنبرهن على هذا فنقول ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا
لازما لمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما يقول للشيء انه مبدا فيكون
لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبدا لازما لتلك الذات ويقول ممكن
الوجود لشيء له في نفسه معنى مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود
فلا يكون داخلا في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود نفس كونه واجب
الوجود ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا انه
لا يمكن ان يكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا
بذاته ونعد هذا فتلك المهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب
الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل واحد ماهية اخرى
فان لم يشتركا في شيء لم يجب ان يكون واحد منهما قائما لا في موضوع وهو معنى
الجوهر بل المقول عليهما بالسوية ليس لاحدهما اولا وللثاني آخرا فلذلك هو
جنس لهما فاذا لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون غير واجب الوجود
وان اشتركا في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدته تتم به
ماهيته ويكون داخلا منها فكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل ان
واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود وان كان
لاحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثاني معنى زائد عليه واما الاول فيفارقه
بعدم هذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده وعدم ما
لغيره فهذا يجوز ولكن يكون الثاني مركبا غير واجب الوجود ويكون هذا
هو واجب الوجود وحده ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجود
الا ان يشترط عدم ما سواه من غير ان يكون تلك الاعدام وجودات اشياء
وذواتا والا ففي شيء واحد اشياء بلا نهاية موجودة لان في كل شيء اعدام اشياء
بلا نهاية ومع هذا كله فان كل ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك
به غيره ولا يتم به وحده وجود ذاته بل انما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره

حقيقيه — وهي — موضع

وبما يتم به وجود ذاته فالذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره فاما ان
يكون ذلك شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون شرطا في نفس وجوب
الوجود فان كان ذلك كله شرطا في نفس وجوب الوجود وجب ان يوجد لكل
واجب الوجود فيوجد كل ما يوجد لكل واحد من الماهيتين للاخرى فلا يكون
بينهما انفصال البتة وقد وضع بينهما اختلاف في النوع هذا خلف وان لم يكن
شرطا في نفس وجوب الوجود وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه فوجوب الوجود
يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضين لوجوب الوجود
وهما متفقان في مهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا بالعوارض دون
الانواع هف فان جعل الشرط في وجوب الوجود احدهما لا بعينه فليس كلاهما
بشرط كيف بعينه شرطا ولا الآخر بعينه شرطا فتساويا في انه ليس احدهما
بشرط فكيف يكون احدهما لا بعينه شرطا **فان قال** قائل هذا مثل المادة
ليست هذه الصورة بعينها لها شرطا ولا ضدها ولكن احدهما لا بعينها او
مثل ان اللون لا يتقرر وجوده الا ان يكون سوادا او بياضا لا بعينه ولكن
احدهما فقد ذهب عليه الفرق اما المادة فاحدى الصورتين لها بعينها شرط
في زمان والاخرى ليست بشرط في ذلك الزمان وفي الزمان الآخر فان
الصورة الاخرى شرط لها بعينها والاولى ليست وكل واحدة لها ممكنة اذا
احدث مطلقة وهي ح ممكنة فاذا اوجبت وجبت بعلة احدى الصورتين
ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ما كانت الحال فان المادة سواء كانت
احديهما شرطا في وجودها بعينها او احديهما لا بعينها فلها شرط في الوجوب غير
نفس طبيعتها ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلق بشيء خارج عنه لما كان
وجوب وجود بالذات واما اللونية فليست تصير لونية بسواد او بياض
بل هي لونية بامر يعمها ولكن لا يوجد مفردة الا مع فصل كل واحد منهما فليس
ولا واحد من الامرين للونية بشرط في اللونية ولكنه شرط في الوجود ثم في
كل زمان وفي كل مادة فالشرط احدهما بعينه لا الآخر فهذه اللونية التي
بحسب هذا الزمان وبحسب هذه المادة انما يوجدها فصل السواد وتلك

بعقوتم — واما ان يكون شرطا عارضا — بعينه — منهما في نفسها له ممكنة

الاخرى انما توجدها فصل البياض والكونية المطلقة اما ان لا يكون ولا واحد
منهما شرطا في وجودها اليه او يكون اجتماعهما معا شرطا في وجودها فيكون كل
واحد منهما شرطا في وجودها على انه بعض الشرط لا شرط تام والشرط التام
هو اجتماعهما وبالجملة فان الشئ الواحد من جهة واحدة يكون شرطه شيئا
واحدا لا اى شيئين اتفق انما يكون هذا اذا كان له جهتان ولكل جهة
شرط بعينها فلا يخرج عنهما فلا يتعلق باحدهما بعينه بذاته بل باتفاق سبب
فاما ذاته بذاتها فلا شرط لها الا الواحد كما ان اللونية شرطها بذاتها
شئ واحد شرطها في جهات وجودها امور لكل وقت يكون امر بعينه
وكما ان اللونية في انها لونية ليس احد الامرين بعينه وبغير عينه شرطا
لها كذلك لوجوب الوجود في انه وجوب الوجود وكما ان احد الامرين يصير
شرطا للونية عند حدوث علة معينة وحالة معينة للونية وانما يجوز
ان يقال ان احدها لا بعينه شرطا في اللونية لا لنفس اللونية بل لاختلاف
وجودات اللونية وكذلك ان كان لوجوب الوجود احد الفصلين
لا بعينه شرطا فيجب ان يكون لا لانه وجوب الوجود فيكون وجوب الوجود
متقررا دونه غير محتاج اليه ولكنه شرط لاختلاف عوارض وجوب الوجود
وقد قلنا ان وجوب الوجود لا يلحقه احوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب
الوجود وهذا خلف ثم اللونية حقيقة معلولة فيجب ان يلحقها شرائط بعد
اللونية لها يوجد مختلفة ووجوب الوجود لا يلحقه شرط بعد وجوب
الوجود به يوجد فقد بان انه ليس ولا واحد من خاصيتي الماهيتين
المذكورتين شرطا في وجوب الوجود بوجه من الوجوه لا بعينهما ولا بغير عينهما
فقد بطل ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه على ان يكون لازما او تلحق
ولا على ان يكون ذاتيا مقوما لمهية الشئ وهذا اظهر فان وجوب الوجود
اذا كان طبيعة بنفسه فليكن ا ثم انقسمت في كثيرين فانما ينقسم اما في
مختلفين بالعدد فقط وقد منعنا هذا او ينقسم في مختلفين بالنوع
بفصول فليكن هي ب و د وتلك الفصول لا يكون شرطا في ان يتقرر

شيئ
جهة
خاصيتي
تغيير
فاما ان ينقسم في

الوجود واذا لم يكن هناك وجوب الوجود لازم فههنا وهو نفسها طبيعة
متقررة اظهر فان طبيعة وجوب الوجود ان كانت تحتاج الى ب و د
حتى يكون وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود هف وليست كطبيعة
اللون والحيوان اللذين يحتاجان الى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما لان
تلك طبايع معلولة وانما يحتاجان لا في نفس الحيوانية واللونية المشتركة
فيها بل في الوجود هم فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية وكما ان
ذينك لا يحتاجان في ان يكونا لونا وحيوانا فكذلك هذا لا يحتاج في ان
يكون وجوب الوجود ثم وجوب الوجود ليس له وجود بان كان يحتاج اليه
كما هناك يحتاج بعد اللونية الى الوجود اللازم للونية والحيوانية فقد ظهر
انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه لا ان كان لازما الطبيعة
ولا ان كان طبيعة بذاته فاذا واجب الوجود واحد ايضا لا بالنوع فقط
او بالعدد او عدم الانقسام او التمام بل في ان وجوده ليس لغيره وان لم
يكن من جنسه ولا يجوز ان يقال ان واجبي الوجود لا يشتركان في شئ وكيف
وهما مشتركان في وجوب الوجود مشتركان في البراءة من الموضوع فان كان
وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما
يقال له واجب الوجود بالاسم بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم وان كان
بالتواطؤ فقد حصل المعنى عام عموم لازم او عموم جنس وكيف يكون عموم
وجوب الوجود بشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم
معلولة ووجوب الوجود المحض غير معلول **الفصل الثاني عشر** في انه بذاته
معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ به وان اللذة هو ادراك الخير الملايم
ولا يمكن ان يكون جمال وبهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة خيرية
محضة بريئة عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب
الوجود هو الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ كل اعتدال لان كل اعتدال هو
في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة وجمال كل شئ وبهاؤه هو ان
يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل

هيهنا
وللمتذ به

جمال وملايمة وخير مدرك فهو معشوق ومحبوب ومبدأ ذلك ادراكه اما
الحسى واما الخيالى واما الوهمى واما الظنى واما العقلى وكلما كان الادراك
اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اجمل واشرف ذاتا فاحباب القوة
المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود الذى هو فى غاية الكمال
والجمال والبهاء الذى يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام
التعقل وبتصل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته
اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك
الملايم من جهة ما هو ملايم فالحسية احساس الملايم والعقلية تعقل الملايم
وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل
لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شئ وليس عندنا لهذه المعانى
اسامى غير هذه الاسامى فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان
ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنى العقل
يعقل ويدرك الامر الباقى الكلى ويتحد به ويصير هو هو ويدركه بكنهه لا بظاهره
وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التى تجب لنا بان نعقل ملايما هى فوق التى لنا
بان نحس ملايما ولا نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة
لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض كما ان المريض لا يستلذ الحلو
ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا فى البدن فانا
لا نجد اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل من اللذة ما يجب للشئ
فى نفسه وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا
ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطالعا للموجودات الحقيقية والكمالات
الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلا بها اتصال
معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه
المعانى بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها لها فللحس المحسوسات
الملايمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شئ ما يخصه وللنفس الناطقة
تصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل

تحققا ، اكمل ، تعقل ، يكون ، مطابقا ، مصير

معشوق عشق او لم يعشق لذيذ شعر بذلك منه او لم يشعر الفصل الثالث عشر
فى ان واجب الوجود كيف يعقل ذاته والاشياء وليس يجوز ان يكون واجب الوجود
يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها
بالاشياء واما عارض لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا
محال اذ يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال او يكون له حال لا يلزم عن
ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا
وما اشبهه ولانه كما سنبين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له
وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها وللموجودات الكائنة الفاسدة
بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه
المتغيرات من حيث هى متغيرات فيكون تارة يعقل منها انها موجودة غير
معدومة وتارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة فلكل واحد من
الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية
فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية
المجردة لم يعقل بما هى فاسدة وان عقلت بما هى مقارنة للمادة وعوارض
مادة لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا فى كتب اخرى ان
كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزية وكما ان
اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من
من التعقلات الفصل الرابع عشر فى تحقيق وحدانية واجب الوجود
بان علمه لا يخالف قدرته وارادته وحكمته وحياته فى المفهوم بل ذلك
كله واحد فلا يتجزى لها ذات الواحد المحض واعلم ان الصورة المعقولة
قد يؤخذ من الشئ الموجود كما اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته
المعقولة وقد يكون الصورة الموجودة ماخوذة عن المعقولة كما انا نعقل
صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت
ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هى هذه فانه يعقل ذاته وما

منفعله ، صورة ما نخترعها ، توجبه ، هو هذه بانه

ذاته من كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على
النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل
نفس وجود معقول الكل عنده هو الخير المحض الذي يخصه ويعقل انه معقول
وانه معقول وانه علة موجده للكل وهذا هو الارادة التي تخصه فليست
ارادته كارادتنا وهو قصد منا بعد ما لم يكن بقوة اخرى غير قوة التصور
لكونها تارة بالقوة وتارة بالفعل ولكون قوانا مختلفة واحتياجنا في اصدار
ما يخصنا الى استعمال قوى مختلفة واما واجب الوجود اذا كان مبدا الكل
فلا يجوز ان يكون على غير هذه الجهة فانه ان كان يعقل الكل ولا يعقل
انه منه ومنسوب اليه فيعقل الكل من الكل لا من ذاته وقد منعنا
هذا فاذا كان يعقل الكل على انه منه في ترتيبه ومعقوله معشوقه ولذيذه
عنده على ما اوضحناه فعقله للكل على الجهة التي يخصه هو ارادته لا شي آخر
وهذه الجهة هي ان يعقل ذاته مبدا للكل فيعقل الكل بالقصد الثاني
ومعقوله بالحقيقة واحد وذاته منسوبه الى الكل نسبة المبدا وهذا
حيوته فان الحيوة التي عندنا يكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان
عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقل عن الكل هو
سبب للكل وهو بعينه مبدا فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه
هو ادراك وتهيؤ للايجاد فالحيوة منه ليست يتم بقوتين ولا الحيوة منه
غير العلم ولا شيء من ذلك غير ذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث
فينا فيكون سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها
كافية لان يكون منها الصور الصناعية بان يكون صورا هي بالفعل مبادي
لما هي له صور لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك
بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى اراده متجدده منبعثه من قوة
شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فيحرك العصب والاعضاء الآلية ثم
يحرك تلك الآلات فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة
قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا المبدا المحرك وهذه الصورة محركة لمبدا

وتعقل انها معلولات ذواتها علل موجودة للكل

الفاذ — منسوبة

القدرة فيكون محرك المحرك واما واجب الوجود فلا يجوز ان يكون ذاته حاملة
لارادة او قدرة غير المهية او قوى مختلفة في المهية هي غير المهية المعقولة
التي هي ذاته فانها ان كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود اثنان
وان كانت ممكنة الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة وقد
ابطلنا هذا فاذاً ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة
المفهوم لعلمه وقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له و
كذلك يتبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدا
للكل لا ماخوذ عن الكل ومبدا بذاته لا متوقف على وجود شيء وان القدرة
ليست صفة لذاته ولا جزء من ذاته بل المعنى الذي هو العلم له هو بعينه
القدرة له فبان ان المفهوم من الحيوة والعلم والقدرة والجود والارادة
المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد وليست لا صفات ذاته
ولا اجزاء ذاته واما الحيوة على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة
على الاطلاق فليست واحدة المفهوم ولكن المطلقات موهومة والموجودات
غير مطلقة بل لكل ما يجوز ان يكون له وانما كلامنا في امره والعلم والقدرة
التي يجوز ان يوصف بها الواجب الوجود واذا كان كذلك كان وجود
لوازمه صادرة عنه هو وجوب وجودها وايضا هو علمه لوجوب وجودها

الفصل الخامس عشر في اثبات واجب الوجود لا شك في ان وجودا او كل وجود
فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود واجب الوجود وهو المطلوب
وان كان ممكنا فانا نبين ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود فانه
لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الوجود علة معه ممكنة الوجود
الى غير نهاية

الفصل السادس عشر وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات فمن
ذلك انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة
الذات بلا نهاية وذلك لان جميعها اما ان يكون موجودا معا واما ان لا
يكون موجودا معا فان لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد
لكن واحدا قبل الآخر وبعد الآخر وهذا لا نمنعه واما ان يكون موجودا

من جهتين

المطلقات بل

معًا فلا يخ اما ان يكون تلك الجملة بما هى تلك الجملة واجبة الوجود بذاتها
او ممكنة الوجود فى ذاتها فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها
ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود وهذا مح وان كانت
ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة فى الوجود الى مفيد للوجود فاما ان يكون
خارجا منها او داخلا فيها فان كان داخلا فيها فاما ان يكون واجب الوجود
وكان كل واحد منها ممكن الوجود هف واما ان يكون ممكن الوجود فيكون هو
علة للجملة ولوجود نفسه لانه احد الجملة وما ذاته كافية فى ان يوجد ذاته
فهو واجب الوجود وكان ليس واجب الوجود هف فبقى ان يكون خارجا عنها
ولا يجوز ان يكون علة ممكنة فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود فى هذه الجملة
فهى اذا خارجة عنها واجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات الى علة
واجبة الوجود فليس لكل ممكن علة ممكنة معه ونقول ايض ان هذا بما يتبين
فى كتب اخرى ان وجود العلل الغير المتناهية فى زمان واحد مح ونحن لا
يطول الكلام بالاشتغال بذلك **الفصل السابع عشر** فى انه لا يمكن
ان يكون الممكنات فى الوجود بعضها علة لبعض على الدور فى زمان واحد
وان كان عددها متناهيا ولنقدم مقدمة اخرى فنقول ان وضع عدد
متناه من ممكنات الوجود وبعضها علة لبعض على الدور فهو ايضا مح وبين
بمثل بيان المسئلة الاولى ونخصه ان كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه
ومعلولا لوجود نفسه وحاصل الوجود عن شئ انما يحصل بعد حصول ذلك الذات
وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده البعدية الذاتية
فهو مح الوجود وليس حال المتضائفين هكذا فانهما معًا فى الوجود وليس يتوقف
فى وجود احدهما ليكون بعد وجود الاخر بل توجدهما معًا العلة الموجدة
لهما والمعنى الموجب اياهما وما كان لاحدهما تقدم وللاخر تاخر مثل الاب و
الابن متقدمة من جهة غير جهة الاضافة فانه يتقدم من جهة حصول
الذات ويكون معًا من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات ويكونان
ولو كان الاب يتوقف وجوده على وجود الابن والابن على وجود الاب ثم

كان ليسا معا بل احدهما بالذات بعد لكان لا يوجد ولا واحد منهما وليس المح
هو ان يكون وجود ما يوجد مع الشئ شرطا فى وجوده بل وجود ما يوجد عنه
وبعده **الفصل الثامن عشر** فى التجرد لاثبات واجب الوجود وبيان ان الحوادث
تحدث بالحركة ولكن يحتاج الى علة باقية وبيان الاسباب القريبة المحركة وانها
كلها متغيرة وبعد هاتين المقدمتين فانا نبرهن انه لا بد من شئ واجب
الوجود وذلك لانه ان كان كل موجود ممكنا فاما ان يكون مع امكانه حادثا
او غير حادث فان كان حادث فاما ان يتعلق ثبات وجوده بعلة او يكون
بذاته فان كان بذاته فهو واجب لا ممكن وان كان بعلة فعلة معه لا
محالة والكلام وكالكلام فى الاول فانه ان لم يقف عند علة واجبة الوجود
حصلت علل ومعلولات ممكنة اما بغير نهاية واما دائرة وقد ابطلناهما
جميعا فقد بطل اذا هذا القسم وان كان حادثا وكل حادث فله علة مع
حدوثه فلا يخ اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا او اما
ان يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمانى واما ان يكون بعد الحدوث باقيا
والقسم الاول مح ظاهر الاحالة والقسم الثانى ايض مح وذلك لان الانات
لا تتالى وحدوث اعيان واحدة بعد الاخرى متناهية فى وجود العدد لا على
سبيل الاتصال كما فى الحركة يوجب تتالى الانات وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى
ومع ذلك فليس يمكن ان يقال ان كل موجود هو كذلك فان فى الموجودات
موجودات باقية باعيانها فلنفرض الكلام فيها **الفصل التاسع عشر**
فى بيان ان كل حادث ثباته بعلة ليكون مقدمة معينة فى الغرض المذكور قبل
فنقول ان كل حادث فله علة فى حدوثه وعلة فى ثباته ويمكن ان يكون ذاتا
واحدة مثل القالب فى تشكيله للماء ويمكن ان يكون ذلك شيئين مثل صورة
الصنمية فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذ منه ولا
يجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا
حدث فهو واجب ان يوجد ويثبت لا بعلة فى الوجود والثبات فانا
نعلم ان ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه فمح ان يصير واجبا بالحدوث

متالير مسانيه

للاوتار

الذی لیس واجبا بنفسه ولا ثابتا بنفسه والا لعلة الحدوث فانما کان یجوز
لوکان العلة باقیة معه واما اذا عدمت وقد عدمت مقتضاها فلیست
بعلة ولنرد هذا شرحا فنقول ان هذه الذات قبل الحدوث قد کانت لا
ممتنعه ولا واجبة وکانت ممکنة فلا یخ اما ان یکون امکانها بشرط ذاتها
وکذاتها او امکانها بشرط شرط ان یکون معدومه او امکانها هو فی حال
ان یکون موجوده ومح ان یکون امکانها بشرط عدمها لانها ممتنعه ان توجد
مادامت معدومه واشرط لها العدم کما انها مادامت موجودة فهی
بشرط انها موجوده واجبة الوجود فبقی احد الامرین اما ان الامکان
امر فی طبیعتها وفی نفس جوهرها فلازم لها هذه الحقیقه فی حال واما
فی حال الوجود بشرط الوجود وهذا وان کان محالا لانا اذا اشترطنا الوجود
فلیس یضرنا فی غرضنا ولکن الحق ان ذاتها ممکنة فی نفسها وان کانت
باشتراط عدمها ممتنعه وباشتراط وجودها واجبة وفرق بین ان یقال وجود
زید الموجود واجب وبین ان یقال وجود زید مادام موجودا فانه واجب
وقد بین هذا فی المنطق وکذلک فرق بین ان نقول ان ثبات الحادث واجب
بذاته وبین ان نقول انه واجب بشرط مادام موجود او الاول کاذب
والثانی صادق کما بینا فاذا اذا رفع هذا الشرط کان ثبات الموجود غیر
واجب واعلم ان ما اکتسبه الوجود وجوبا اکتسبه العدم امتناعا ومحال ان
یکون حال العدم ممکنا ثم یکون حال الوجود واجبا بل الشیء فی نفسه ممکن
ممکن ویعدم ویوجد وای الشرطین اشرط علیه دوامه صار مع شرط دوامه
ضروریا لا ممکنا ولم یتناقض فان الامکان باعتبار ذاته والوجوب والامتناع
باعتبار شرط لاحق به فاذا کانت الصورة کذلک فلیس للممکن فی نفسه وجود
واجب بغیر اشتراط النسبة مادام ذاته تلک الذات لم یکن واجبة الوجود
بالذات بل بالغیر وما بشرط فلم یزل متعلق الوجود بالغیر وکلما احتیج به
الی غیر وشرط فهو محتاج الی سبب فقد بان ان ثبات الحادث ووجوده
بعد الحدوث بسبب یمد وجوده وان وجوده بنفسه غیر واجب ولیس لاحد

والاستواء وجودها وعدمها فی وجود مقتضاهاه

ومعلوم بعدم ویوجد

من المنطقیین ان یعترض علینا فنقول ان الامکان الحقیقی هو الکائن فی حال
العدم للشیء وان کل ما وجد فوجوده ضروری فان قیل انه ممکن فباشتراک
الاسم فانه لو لم یکن الحصول یلحقه بالضروری العدم ولا یحفظ علیه
الامکان فانه کما انه متی کان موجودا کان واجبا ان یکون موجودا مادام
موجودا کذلک متی کان معدوما کان واجبا ان یکون معدوما مادام
معدوما فتبین من هذا ان المعلولات مفتقره فی ثبات وجودها الی العلة
وکیف وقد بینا انه لا تاثیر للعلة فی العدم السابق فان علته عدم العلة
ولا فی کون هذا الوجود بعد العدم فان هذا من المستحیل ان لا یکون هکذا
فان الحادثات لا یمکن ان یکون لها وجود الا بعد عدم فالمتعلق بالعلة
هو الوجود للممکن فی ذاته لا شیء من کونه بعد عدم او غیر ذلک فیجب
ان یدوم هذا التعلق فیجب ان یکون العلل التی لوجود الممکن فی ذاته من
حیث وجوده الموصوف مع المعنی فاذن قد اتفق هذه المقدمات فلابد
من واجب الوجود وذلک انا بینا فی کتبنا المنطقیة ان اشتراط العدم للممکن
الحقیقی اشتراط غیر صحیح فی ان یجعل جزء حد للممکن بل هو امر یلزم ویتفق
للممکن فی احوال وقد بینا ان الموجود لیس ضروریا لانه موجود بل ان یشترط
شرط وهو اما وضع الموضوع او المحمول او العلة والسبب لا نفس الوجود
فینبغی ان یتامل ما قلناه فی الکتب المنطقیه لیعلم ان هذا الاعتراض غیر
لازم فان نظرنا هو فی الواجب بذاته والممکن بذاته فاذ قد اتضح هذا
فلابد من واجب الوجود وذلک لان الممکنات اذا وجدت وثبت وجودها
کان لها علل لثبات الوجود ویجوز ان یکون تلک العلل علل الحدوث
بعینها ان بقیت مع الحادثات ویجوز ان یکون عللا اخری ولکن مع الحادثات
وینتهی لا محالة الی واجب الوجود واذ قد بینا ان العلل لا یذهب الی غیر النهایة
ولا یدور وهذا فی ممکنات الوجود التی لا یعرض حادثه اولی واظهر وان
تشکک متشکک وسال فقال انه لما کان انما ثبت المکن الحادث بعلة
وتلک العلة لا یخ اما ان یکون دائما علة لثباته او حدث کونها علة

الوجود

ویجوز ان یکون تلک العلل علل الحدوث بعینها ان بقیت مع الحادثات وینتهی لا محاله

لشانه فان كانت دائما علة لشانه وجب ان لا يكون الممكن حادثا وصفناه
حادثا وان حدث كونها علة لشانه فيحتاج ايضا كونها علة لشانه والنسبة
التي لها اليه الى علة اخرى لشانه بعد العلة المحدثة لهذه النسبة ٢ التي
بينهما قد كانت بسبب ما فيجب ان يلزم ويبقى بسبب والكلام في الاخرى
كالكلام في الاولى فهذا بعينه يوجب وضع العلل الممكنة الحادثة
معا بلا نهاية فنقول في جواب هذا انه لولا بسبب شيء من شان
ذلك الشيء ان يكون حدوثه بلا ثبات او ثباته على سبيل الحدوث و
التجدد على الاتصال فيلزم منه العلل المحدثة دائما على الاتصال من
غير ان يوضع له علل مثبتة لكان هذا الاعتراض لازما الفصل العشرون
في انتهاء مبادي الكائنات الى العلل المحركة حركة مستديرة مقدمة
لذلك في ان الطبيعة كيف تحرك وانها تحرك لاسباب ينتهي اليها وانها
كيف يحدث واما هذا الشيء فهو الحركة وخصوصا المكانية وخصوصا
المستديرة وانما وجودها من حيث هو قطع مسافة منها شيء كان وشيء
يكون وليس في شيء من الانات منها شيء موجود لكن طرفها وانما اتصالها
باتصال المسافة واما ما سببها فاسبابها ثلثة قسر وطبيعة وارادة ولنبدأ
بتفهيم حال الطبيعة منها فنقول انه لا يصح ان يقال ان الطبيعة المجردة
سبب لشيء من الحركات بذاتها وذلك لان كل حركة فهي زوال عن كيفية
او كم او اين او جوهر او وضع واحوال الاجسام بل الجواهر كلها اما احوال
منافية واما احوال ملائمة والاحوال الملائمة لا تزول عنها الطبيعة
والاضي مهروب عنها بالطبع لا مطلوبة فبقي ان الحركة الطبيعية هي الى
حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة فاذا الطبيعة نفسها ليست يكون
علة حركة ما لم يقترن بها امر بالفعل وهو الحال المنافية وللحال المنافية
درجات قرب وبعد عن الحال الملائمة فكل درجة يتوهم من القرب
والبعد اذا بلغها المتحرك يعني ملائمة في درجة موصولة اليها وكانت
هذه العلة يتجدد دائما ويكون ما مضى علة لما يستانف في الحدوث

فان النسبة ٢

ينتظم د ل
الكائنة د ل

فمهروب

عندها الحركة بعدها
فيكون تلك الحركة التي في
ذلك الجزء علتها الطبيعة
في حال غيره ٣

على الاتصال كذلك الحركة فيكون اذا اعلة الحركة يحدث شيء منها عن شيء منها
على الاتصال ولا يبقى منها شيء يطلب علة مثبتة لها ويكون ما اوجب هذا
الاعتراض الفصل الحادي والعشرون في ان المحرك بالارادة متغير بالذات وكيف
يتولد تغيره واما الحركة الارادية فان عللها امور ارادية ثابتة واحدة
كانها كلية وارادة بعد ارادة كتصور بعد تصور في الارادة الكلية اذا
انضم اليها تصورا يتشراجزا المتحرك لزمها كالنتيجة للمقدمات تصور اينه
بعدها وارادة تلك الاينية فيتبعها الحركة وكما يحدد في نفس المحرك تصور
وارادة كذلك يجدد في المتحرك حركة بعد حركة ويكون كل ذلك على سبيل
الحدوث لا على سبيل الثبات ويكون هناك شيء واحد ثابت دائما وهو
الارادة الكلية ههنا كما كانت الطبيعة هناك واشياء تجدد وهي تصورات
وارادات مختلفة كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد ويكون
جميعها على سبيل الحدوث ولولا حدوث احوال علل باقية بعضها علة
لبعض على الاتصال لما امكن ان يكون حركة فانه لا يجوز ان يلزم عن علة ثابتة
امر لا غير ثابت وانت تعلم من هذا ان العقل المجرد لا يكون مبدأ قريبا
لحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شانها ان تجدد فيها الارادة وتخيل الاشياء
الجزوية وهذا يسمى النفس وان العقل المجرد ان كان مبدأ للحركة فيجب ان
يكون مبدأ آمرا او متمثلا او مشوقا او شيئا مما اشبه هذا واما مباشرا
للتحريك فكلا بل يجب ان يباشر التحريك بالارادة ما من شانه ان يتغير بوجه
ما او يحدث فيه ارادة بعد ارادة على الاتصال وقد اشار الفيلسوف
في كتاب النفس له اصل ينتفع به في هذا المعنى اذ قال ان لذلك اي العقل
النظري الحكم الكلي واما لهذا فالافعال الجزوية والتعقلات الجزوية اي العقل
العملي وليس هذا في ارادتنا فقط بل في الارادة التي يحدث عنها حركة التمام
هذا الفصل الثاني والعشرون في ان القوة القسرية يحدث فيها عنها اختلاف
احوال حتى يحرك واما الحركة القسرية فان كان المتحرك ملازما فعلتها
حركة المحرك وانفعاله وعلة عليها آخر الامر طبيعة او ارادة فان كل قسر ينتهي

فيطلب د ر
مقدمة اخرى

الانيات د ر
ممثلا

والتعلقات

الحركة د ر
التحريك

الى طبيعة او ارادة وان كان المتحرك لا يلازمها بل زج او وقع او دفع او فعل شئ مما يشبه هذا فالراى الحقيقى الصواب فى ذلك هو ان المحرك يحدث فى المتحرك قوة محركة الى جهة تحريكه علته قوته الطبيعية وان للمتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة مكانا ينحيه لولا معاوقة القوة الطبيعية واستمدادها من مصاكة الماء او الهواء او غير ذلك مما يتحرك فيه مددا يوهن القوة الغريبة حتى يستولى القوة الطبيعية ويحدث حركة مائلة من تجاذب القوتين باخذها الى جهة القوة الطبيعية ولولا كان مصادمة المتوسط وكره للقوة الغريبة لكانت القوة الطبيعية لا يستولى عليها البته الا بعد بلوغها الغاية التى توجبها بناهى كل قوة جسمانية وكل قوة محركة على الاستقامة فسكونها فى تلك الغاية لان هذه الحركة تطلب ذلك السكون فاذا ابطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة عوافاتها مكانها المطاعادت القوة الطبيعيه الى فعلها اذ وهنت القوة الغريبة بتمام فعلها او بماسات اخرى وانما حكمنا بهذا الحكم لان القوة الغريبة لولا انها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت مثلها ثم لا يجوز ان يستحيل المغلوب غالبا والغالب مغلوبا الا بورود سبب على احدهما او كلاهما وتحن ان يتوهم ان القوة العرضية لا تبطل بذاتها فلا يجوز ان يكون شئ من الاشياء يبطل بذاته او يوجد بذاته بعد ان يكون له ذات يثبت ويوجد فالقوة الطبيعية انما تعود غالبة على القوة العرضية بعاون ينضم اليها وذلك المعاون معاونة بعد معاوقة يكون بمعاوقة ما يتحرك فيه يكون لذلك ما اثر فى قوة الغريبة بعد تاثير وقد اشبعنا الكلام حيث كلمنا الكلام المبسوط وعلى الاحوال كلها فان القوة القسرية حالها فى ايجاب الحركة بحدد الابون عليها حال الطبيعة الى ان تبطل فان قال قائل انا نرى الماء تبطل حرارته المستفادة بذاتها لانها عرضية فانا نقول له كلا بل كانت الحرارة تثبت فوتها الماء بحضور علتها المحددة لقوتها دائما فاذا انطلت علتها اقبل عليها برد الهواء والقوة المبردة فى الماء

فابطلاتها وكانا قبل ان تعجزان عن ابطالها لحضور القوة المسخنة المجددة سخونة بعد سخونة ويسخن الهواء المماس لذلك الماء مع الماء فقد بان اذا ان شيئا سادة على سبيل الحدوث وهو الحركة وان له علة انما يكون علة بالفعل لحدوث متجدد بعرض لتجدد بعد تجدد بعرض فى حالها على الاتصال فى حال لها ويكون لذات باقية بالعدد متعددة الاحوال ولولا انها متغيرة الاحوال لم يحدث عنها تغير ولولا ان لها ذاتا باقية لم يحدث عنها اتصال التغير فى على انه لا بد للمتغير من حامل باق فقد انكشفت الشبهة المسئول عنها اذ قد ظهر ان علل سات الحادثات ينتهى الى علل اولى هيات ثباتها من جهة ما هى علل هو بالتجدد والحدوث والتصرم من احوالها مع ذاتها علة للمتجدد وليس يحتاج الى علة باشر سات المعلول فيؤدى الامر الى اثبات علل غير متناهية مما يقابل الحركة بقرب علة فعل ما او علة اتصال الحوادث الى معلولها وبعدها عن والقرب حد وللبعد حد وبينهما عرض وفى هذا العرض يكون نسبة ما ثابته وان كان ثباتها لازما للمتغير فتلك النسبة الثانية علة لثبات ما يحدث وهذه النسبة الثابتة مثل وجود الشمس فوق الارض لكون النهار او زوال العشاء فان معنى ان الشمس فوق الارض واحد فى جميع النهار وان كان على سبيل تغير وانتقال من مكان الى مكان فيكون معنى واحد حصله التغير ويثبت على التغير فلا يحتاج الى علة اخرى بامسه ويثبته التغير بتغيره فعلى هذه الجهة يكون حال الحادثات فقد بان ايضا من هذا انه لا بد فى اتصال الكون من حركة متصلة ولا متصل غير المكانية ومن المكانية غير المستديرة فان كان كون كانت حركة متصلة لا محالة

الفصل الثالث والعشرون فى جميع صفات واجب الوجود فليرجع الى الغرض الاول

فنقول انه قد ظهر لنا ان شيئا واجب الوجود او لا بذاته وانه واحد من وجوه لانه غير منقسم الذات لا بالكم ولا بالصورة والمواد ولا باجزاء الحد ولانه لا يمكن ان يكون وجوده لغيره فهو واحد من جهة الفردانية

لان ماهيته له فقط ولا مشاركه له فى النوع ولانه ايضًا تام الذات من كل وجه
فلا نقصان فيه بكثرة وحدانيته وهو حق وهو عقل محض لانه ماهيته
مجردة عن المادة ولانه صورة نظام الكل اى مبدأ حكيم وانه ليس يعقل
الاشياء لانها موجودة بل يوجد الاشياء لانها يعقلها ذاته على انها معقولات
بالقصد الاول فيكون ذاته بل هو واحد يعقل بالقصد الاول ذاته للحق فيكون
عقل بالقصد الثانى ما ذاته مبدأ له وذلك لانه يعقل ذاته مبدأ لكل
وجود فيعقل كل وجود وانه منزه عن يعقل الفاسدات وعن يعقل الاعدام
كالشر والنقص فان منفعل العدم ومدرك العدم انما يعقله اذا كان
بالقوة فان البصير انما ترى الظلمة اذا كان بصرا بالقوة لا بالفعل ويتبين
انه خير محض لانه وجود صرف ومعطى كل وجود لا لغرض بل للجود فان
كل غرض فهو جزاء ومنفعة لكل فعل وما فعل للجزاء فليس فعله جودا محضًا
بل اخذًا واعطاء والجود المحض هو الفعل الكائن لا لغرض وكل طالب
عرض منتفع ناقص فالاول يعطى الوجود للجود لانه خير محض ولان وجوده
وجود يفضل على ذاته فليس انما يجب منه وجود ذاته بل كل وجود لكماله
منزلته فى الوجود وليس انما يعطى الوجود بانه هو انما هو هو لا عطاء الجود
حتى يكون اعطاء الوجود غاية لوجوده وكمالا وسببًا تماميا كلا فانه لا سبب له
من وجه على ما اوضحنا ولا ايضًا وجود الموجودات عنه على نحو خال
عن الارادة فيكون تابعة لوجوده من غير ان يكون هناك ارادة وجود وهذا
مح لانه يعقل ذاته مبدأ للكل والا فذاته غير معقول له على ما هى عليه
فاذا يعقل ان الكل كائن عنه ويعقل عنه ان مبدأ الكل خير وان اعطاء
الوجود خير فهو لا محالة راض بوجود الكل عنه مريد له فلو انه كان
يلزم عنه الكل لا من الجهة التى يعقل الكل ويرضى به حتى يكون مثلا
كواحد منا اذا وقع منه الظل على مريض من غير ارادة فنفعه ودفع
عنه ضرر الشمس يرضى بذلك والراضى منه نفسه والمظل جسمه لكان
منقسما بل الحق امر بين الامرين وهو ان الكل يلزمه مع رضاه وارادته

لوجود الكل عنه تبعا فلا وجوده لاجل ما يؤخذ عنه وانى وجود الكل عنه على
سبيل التبع الذى لا ارادة فيه البتة وقد قلنا ان ارادته يعقله الخير
الكائن عنه على نظامه فقط لا قصد كقصدنا ولان الاول يعقل ذاته
خيرا محضا فهو متعشق ذاته وملتذ بذاته لا على سبيل لذاتنا الانفعالية
بل لذة فعلية هى جوهر الخير المحض وهذه حيوته الحقيقية وبان ان قدرته
وحيوته وعلمه واحد واذا كانت له اضافة الى الموجودات الكائنة
عنه فليست مقومة لذاته بل تابعة له **الفصل الرابع والعشرون** فى
الدلالة على ان هذا الماخذ من البيان اى ماخذ هو واستيناف لما
المعتاد فى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى
يستانف انا اثبتنا الواجب وجوده لا من جهة افعاله ولا من جهة
الحركة فلم يكن القياس دليلا ولا ايضًا كان برهانا محضًا فالاول ليس عليه
برهان محض لانه لا سبب له بل كان قياسا شبيها بالبرهان لانه استدلال
من حال الوجود انه يقتضى واجبا وان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون
ولا يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة الى اثبات العلة
الاولى وتعريف صفاته شىء اوثق واشبه بالبرهان من هذا الطريق
فانه وان لم يفعل شيئا ولم يظهر منه امر يمكن بهذا القياس ان يثبت بعد
ان يوضع امكان وجود ما كيف كان فلنورد الآن ما هو المشهور فى اثباته
وهو طريق الاستدلال وخصوصا من الحركة ونسلك السبيل التى سلكها
الفيلسوف فى كتابيه الكليين احدهما فى كليات الامور الطبيعية وهو
السماع الطبيعى والثانى فى كليات امور ما بعد الطبيعة وهو كتاب ما بعد
الطبيعة **الفصل الخامس والعشرون** فى اثبات المحرك لكل حركة وانه غير
المتحرك فنقول اولا ان كل جسم متحرك فان له فى حركته علة اما المتحرك
باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب والمدار يدفع من جانب ويجذب
من جانب فالامر فى ان حركته من غيره ظاهر واما الذى لا يرى ولا يعرف
له محرك من خارج فليبرهن على ان حركته من غيره ولنختر لذلك براهين

اولها ان الاجناس فى الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن جنسيتها ويصيرها
ما يصير به انواعا بل اشخاصا لا بفصول بل بنفس طبيعتها ومثال ذلك ان
الجسم جنس فى المعقول للانسان والفرس وانواع الحيوان والنبات وغير
ذلك ولان كل واحد منها له مادة حاملة للكمية فتلك المادة مع تلك
الكمية جسم ايضا والجسم هو مقول عليه وعلى نظيره من الثانى قول النوع
لا قول الجنس وذلك لان تلك المادة مع تلك الصور غير مختلف فى
الاثنين بشيء داخل فى ماهيته نعم قد يقترن بكل واحد منهما شيء خاص
مثلا احدهما معه حرارة والاخر معه برودة لكنهما خارجان عن ذاتى الشيئين
وان كان لا يخ منهما مثل ان البياض نوع يقال على بياض الثلج وبياض
الجص ولا يوجب اقتران البياض بذينك وما اشبههما ضرورة ولا
خلوه عنهما ان يقترن البياض بالفصول لان حقيقة البياضية حصلت
لها وتمت لكنها لا تقوم الا مقارنة لحامل تتقرر فيه كذلك الجسمية قد تمت
وانتهت لكنها تقارن امورا لا يخ عنها فهكذا يمكن ان يحال طبيعة الجنس
فى المركبات حتى يكون نوعا احرا واذا احيل هكذا لم يكن ح جنسا بل مادة
وكذلك اذا احيل الفصل نوعا بنفسه لم يكن ح نوعا بل صورة واما الجسم
الذى هو الجنس فليس مركبا من مادة وكمية بل جوهر له الابعاد كلها
فهذا هو الجنس والفرق بينهما ان الجسم اذا احيل فجعل مادة كان
جزءا من قوام الجواهر المحسوسة فلم يجز ان يقال عليها ولذلك لا يجوز
ان يقال ان الانسان مجرد نفس ومادة مع كمية بل يقال نفس ومادة مع كمية
وقد لخصناه وحققناه فى كتاب البرهان ولولا ان الجسمية طبيعة
بنفسها متقررة من جهة ما هى جسمية باعتبار مادة ذات كمية لما جاز
ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن النباتية
الى الحيوانية والنباتية ومن النباتية الى الحيوانية فاذا شيء موجود
موضوع ثم وضعه دون محولاته ثم يحمل عليه المحمولات والطبيعة النوعية
بل الشخصية هى التى هى بهذه الحال واما فى البسائط فليس يمكن ان يرد

المعقولات

فصله

الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية

طبيعة الجنس الى النوعية مثلا ليس حال اللون من البياض حال الجسمية من الانسان
فان الجسمية يمكن ان يجعل جزءا من قوام الانسان له انفراد قوام فى ذاته
وان كان مقارنا لغيره واما اللونية فلا يمكن ان يفرد لها ذات الا بنوع
من الفصول يلحقها ولا يحد فى البياض لونية وشيئا آخر غير اللونية فيهما كان
البياض كما فى الجسم الذى يعنى المادة التى لها الكمية ومن صورة اخرى ليست
بجسمية منوعة يشترك فيها لونية البياض والسواد ويمكن ذلك فى الجسمية
واذا اقررنا هذا فنقول ان الجسم لو كان متحركا بذاته لكان كل جسم متحركا
فاذا كل جسم متحرك فله علة محركة ولا ينتقض هذا بقول القائل ان البياض
لو كان اللون الذى يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا فاذا كان
لون بياضا فانما يبيضه بعلة وهذا محال وذلك لان اللونية المطلقة
لا تصير لها فى الوجود نوعية حتى يكون اختلاف فيها بعد اللونية لعلل خارجة
عن الذات وانما تعقل مفردا عند العقل فيوجد عند العقل لا لعلل فى
الاختلافات خارجة وهى الفصول فان الفصول فى العقل كاشياء خارجة
عن طبيعة الجنس واما فى الوجود فلا يكون فى شيء من البسائط كذلك وفى المركبات
فقد تنقلب طبيعة الجنس الى طبيعة نوعية فيكون ح الفصول علل لا
صورة خارجة عن ذات الطبيعة الجنسية فاذا تقرر هذا فتبين ان الجسمية
فى الوجود يلحقه علل يجعل هذا الجسم متحركا دون ذلك الجسم فى الوجود
لا فصول فى التوهم فكل متحرك محرك بعلة واما البرهان الثانى فلانه لو كان
الجسم متحركا لذاته لما كان توهم امر فى غيره اى امر كان يوجب ان يبطل
الحركة عن ذاته وتوهم السكون من جزوه توهم امر فى غيره وهو يوجب بطلان
الحركة عن ذاته فليس الجسم متحركا لذاته فاذا الجسم محرك والبرهان الثالث
ان الحركة امر يحدث دائما وكل حادث فله علة فاعلة تحدثه فكل حركة
لها علة تحدثه وهذا هو المحرك فاما ان يكون هذا هو المحرك نفسه
او شيء غيره ولا يجوز ان يكون هذا المحرك نفسه لان المحرك من جهة ما هو
محرك هو مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة ما هو متحرك هو مستفيد لوجود

الا ان تتنوع بالفصول التى

ينقض

فى حركة توهم

الحركة ولا يجوز ان يكون شئ واحد من جهة واحدة مفيدا قد حصل بالفعل
ومستفيدا هو بالقوة فاذا الجسم يجب ان يتحرك بشئ ويحرك نفسه اى يتحرك
لا عن غيره بشئ فيكون المحرك صورية والمتحرك جسمية ومادية وهذه الصورة
تسمى القوة ولنزد هذا شرحا فنقول ان للحركة ذاتا حاملة وللحركة ذاتا فاعلة
اذ كل حادث فله علة فاعلة وعلة حاملة والفاعل لا يختلفان عن جهة ان كل
واحد منهما مبدأ للشئ بل يختلفان بان الفاعل يعطى
الوجود مما سالذاته بالذات لا بالعرض مثل الطبيب يعالج نفسه ويتعالج
عن نفسه ولكن يعالج بانه طبيب ويتعالج بانه مريض والصحة يحدث
في الطبيب لا من حيث انه طبيب بل في المريض فان الطبيب نفس والمريض
بدن ولكن يقال بالعرض ان الطبيب صح كذلك الحال في كل علة فاعلة
وعلة حاملة فانهما انما يفترقان من جهة النسبة الى الكائن والذى
عنه الكون هو لغيره ومباين له والذى فيه الكون هو مقارن للكائن
حامل له واذا كان هذا هكذا لم يمكن ان يكون شئ واحد علة لحدوث
الحركة وعلة لقبول الحركة فيكون شئ واحد فيه الحركة بالذات وليست فيه الحركة
الا بالعرض وهذا محال فقد اتضح وبان ان ذات المحرك غير ذات المتحرك
فان كل جسم متحركا الا من شئ خارج عنه فظاهر انه اما ان يتحرك بتمامه عن
تمامه وهذا محال فانه يجعل الفاعل والمنفعل شيئا واحدا واما ان يتحرك
بتمامه عن بعضه وهذا يجعل ذلك البعض متحركا ومحركا فاما ان يتحرك
بعضه عن تمامه فيجعل هذا ايضا بعضا منه محركا ومتحركا ثم كيف يجعل
التمام والبعض في هذا المعنى البتة واما ان يتحرك بعضه عن بعضه فيفترق
فيه اذا المتحرك والمحرك ولا يجوز ان يكون البعضان متشابهي الصورة
والمعنى والا فلا اختلاف بينهما في وجوب الفعل والانفعال فلا يجوز اذا
ان يكون ابعاضه من القسمة الكمية بل من قسمة المادة والصورة
فيكون الجسم والمادة قابله للحركة من صورة فيه او هيئة او ما شئت سميته
فاعلا للحركة وهذا هو القوة واما ان في كل جسم مبدأ لحركة فامر بيناه

في تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعي ولا يحتاج اليه في
هذا الموضع **الفصل السادس والعشرون** في اثبات محرك غير متحرك ولا متغير فقد
ظهر من هذه البراهين ان كل جسم متحرك يحرك عن علة لا عن ذاته
والآن فانا ندعى دعوى اخرى ونقول ان علل الحركة متناهية الى علة
لا تحرك وذلك لانه لو كان كل محرك عن محرك متحرك لذهبت العلل في
زمان واحد الى غير نهاية واجتمع من جملة اجسام غير متناه بالفعل وقد
بان في العلوم الطبيعيه استحالة هذا فاذا في كل نوع من الحركات محرك
اول غير متحرك **الفصل السابع والعشرون** في اثبات دوام الحركة نقول مجملا
فنقول الآن ان الحركة يجب ان يكون دائمة وقد فرغنا فيما سلف عن اثبات
هذا ولكنا نريد ان نسلك طريقا آخر فنقول ان الحركة لو كانت حادثة
بعد ما لم يكن اصلا فاما ان يكون علتاها الفاعلية والقابلية لم
يكونا حدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان
الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا
قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت
ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكائن عنهما على ما كان
فلم يجز ان يحدث كائن البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون
حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما القسم الاول
فيجب ان يكون حدوثه لحدوث العلة غير متاخر عنها اليه فاما ان تاخر
او كانت العلة غير حادثة لزم ما قلناه في الاول من وجوب حادث عن
غير العلة فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى الامر على هذه
الجهة وجب علل وحوادث دفعة غير متناهية معا وهذا مما عرفنا الاصل
الموصل الى ابطاله فبقى ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا القرب من
علة اولى وبعد فبقى ان مبادى الكون ينتهى الى قرب علل او بعدها وذلك
بالحركة فاذا قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه
الحركة فهما كالمتماستين والا رجع الكلام الى الراس في الزمان الذى بينهما

وذلك انه ان لم يتقدمه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية منها في آن واحد
واستحال ذلك بل وجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد بعد
وبعد بعد قرب فيكون ذلك الآن نهاية حركة غير تلك يؤدي الى هذه الحركة
فيكون الحركة التي هي علة قرب لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه
المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين فلا حركة فيه
فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال
بهذا النحو من البيان يعرفنا ان كانت حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة
علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث
بعدما لم يكن الا حادث وذلك الحادث لا يحدث الا بحركة مماسة
لهذه الحركة ولا تبالي اي حادث كان ذلك الحادث قصد من الفاعل
او ارادة او علم او آلة او طبع او حصول وقت اوفق لذلك العمل دون
وقت او تهيئو او استعداد من القابل لم يكن فانه كيف كان بحدوثه
متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا **الفصل الثامن والعشرون** بيان ذلك
بالتفصيل فلنرجع الى التفصيل ونقول ان كانت العلة الفاعلية والقابلية
موجودتين بالذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما
يوجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل مثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة
موجبة للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل مثل استعداد لم يكن
او من جهتهما جميعا مثل وصول احدهما الى الآخر وقد صح ان جميع هذا
بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن قابلا البتة فهذا هو اما
اولا فان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا
فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة **الفصل
التاسع والعشرون** مقدمة الى الغرض المذكور وهي ان كل حادث فله مادة
متقدمة لوجوده ولنبرهن على هذا فنقول ان كل كائن فيحتاج ان يكون
قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن
البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه

اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة
هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان
هذا القول كانا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة والمحال ليس عليه
قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير
مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل عليه
قدرة ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف
ذلك البتة لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى
المحال انه هو غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول
بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه
مقدورا عليه وان كانا بالذات واحدا فكونه مقدورا عليه لازم لكونه
ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه باعتبار
اضافته الى موجده حينئذ فاذا تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه
اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد
والممكن ان يوجد فقد سبقه امكان وجوده فلا يخ امكان وجوده من ان
يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم
يسبقه امكان وجوده فهو اذا معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم
لا في موضوع واما قائم في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما
هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذا معنى
في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي
حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير
ذلك فاذا كل حادث فقد تقدمته المادة **الفصل الثلثون** مطلب
آخر نافع في ذلك وهو انه لا يجوز ان يكون لعدم الفاعل واما ان وضع ان
القابل موجود الفاعل ليس بموجود فالفاعل يحدث ويلزم ان يكون حدوثه
بعلة ذات حركة على ما وضعنا وايضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود وواجب

واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته
فان وضعت للحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم
الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت هل هي بارادة او طبع او
لامر آخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا
في ذاته واما غير حادث في ذاته بل شيء مباين لذاته فيكون السؤال ثابتا
وان حدث في ذاته كان ذاته متغيرا وقد وضع ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند حدوث المباينات
عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البته شيء لم يكن فكان الامر على ما كان
ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر
على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه او ترجيح الوجود عنه
بحادث لم يكن حين كان ترجيح العدم عنه وكان التعطل عن الفعل
حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث الحادث الخارج عنه
نفسه والعقل باول فطرته يشهد بان الذات الواحدة اذا كانت من
جميع جهاتها كما كانت وكانت لا يوجد فيها قبل شيء وهي هو الآن كذلك
فالآن ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث
في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن لم يكن ومن انكر هذا فليس
بمخاطب فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له
ان يوجد الا بسبب فاما هذه الذات فقد كانت ولا ترجح ولا حبث عنها
هذا الترجيح والآن فلا بد من حادث للترجيح في هذه الذات ان كانت
هي الفاعلة والا فان كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل
ولم يحدث لها نسبة اخرى فالامر بحاله وكان الامكان امكانا صرفا
بحاله واذا احدثت لها نسبة فقد حدث امر ولا بد من ان يحدث لذاته
وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان السؤال ثابتا ولم يكن
هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج
عن ذاته بعد ما لم يكن اجمع فان كانت هذه النسبة مباينة له فليست

هي النسبة المطلوبة ثم كيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء عمن يحدث وقد بان
ان واجب الوجود بذاته واحد فترى ان ذلك عن حادث منه فيكون ليست
النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل
او عن واجب وجود آخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان
عن آخر فهو العلة الاولى والسؤال فيه ثابت **الفصل الاحدى والثلثون**
في ان ذلك لم يكن يقع لانتظار وقت ولا يكون وقت اولى من وقت ثم كيف
يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت
ثم لا يخلو اما ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول بالطبع او بالعرض او بالارادة
فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او بالعرض فقد تغير العرض وان كان
بالارادة فاما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرض ومنفعة بعده فان كان
نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل أتراه استصلحه الآن او حدث وقته او قدر
عليه الآن ولا معنى لقول القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل
وقت عائد بل هذا سؤال حق لانه في كل وقت عائد ولازم وان كان لغرض
ومنفعة فمعلوم ان الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس بغرض
والذي هو للشيء بحيث كونه اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع
بشيء **الفصل الثاني والثلثون** في انه يلزم على وضع هؤلاء المعطلة ان
يكون الله سابق الزمان والحركة بزمان وايضا فان الاول بماذا يسبق
افعاله الحادثة ابذاته او بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين
وان كانا معا ومثل حركة المتحرك بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا
فيجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم والافعال الكائنة عنه وان كان
قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده ولا عالم ولا حركة
وبدلك كان على امر مضى وليس الآن وخصوصا وتعقبه قولك ثم فقد كان
كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه كان فقد اذا زمان
قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو
الحركة وما فيها ومعها وهذا خلف فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول

من خلقه وقد كانت ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابت عند
كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان
ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته حاصله بعد الخلق ولا كان ولا
خلق هو وجوده مع عدم الخلق فلا شئ بالث فان وجود ذاته وعدم الخلق
موصوف بانه قد كان وليس الآن ومحت قولنا كان معنى معقول دون
معقول للامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن مفهوميا
منه السبق بل قد صح ان يفهم معه التاخير بل انما نفهم السبق بشرط ثالث
فوجود الذات شئ وعدم الذات شئ ومفهوم كان شئ موجود غير
المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق تعالى ممتدا لا عن ذاته وجود فيه
قبل ان يخلق الخلق اى خلق توهم فيه خلقا واذا كان هكذا كانت هذه
القبلية مقدرة مكممة وهذا هو الذي يسميه الزمان اذ تقديره ليس تقدير
ذى وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد ثم ان سبب فتامل اقاويلنا الطبيعية
اذ بينا ان ما كان ثباته وقوامه في المادة وليس بغير واسطه فليس هو مقدار
لنفس المادة ولا بواسطه هيئه قارة كالحرارة والبرودة فيكون مكيلا لها اولا
فان الهيات القارة لا تتقدر بهذا فهى مكيلة لا الهيئة غير قارة والهيئة الغير
القارة هى الحركة فاذا تحققت علمت انه سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا
بل بزمان معه حركة واجسام او جسم الفصل الثالث والثلثون فى انه
لا يجوز ان يكون اول الآن وايضا فانه كيف يكون الزمان حادثا حتى يمكن ان
يحدث الحركة وكل آن فهو بعد قبل وقبل بعد فهو حد مشترك بين امرين
يلزمه كلا هذا اما ومما نبين هذا انه قد تبين ان وجود الآن وجود الطرف
وليس شيئا مقولا بذاته وكذلك جميع نهايات المقادير واذا كان كذلك
فالآن لا محالة طرف لشئ داخل في الوجود لا محالة لان احد المتصل يفنى
اذا وجد بالفعل حد ان يكون الآخر وحد لا محالة والمستقبل لم يوجد فيجب
ان يكون الآن لا محالة طرفا للماضى ولانسبة الآن النقطه فانها قد تفصل
ويكون حد امشتركا لانها في الحالين قد يكون ما هى طرف له موجود والآن

لا يكون ما هو طرف له موجود الا الماضى فيكون افنى الماضى وانهاه واما
الحركة فانها وان ابتدات بطرف لا يتصل بحركة قبلها فالسبب فى ذلك ان
الحركة ليست بذاتها كما بل بتقدر اما بالمسافة واما بالزمان فطرفها اما من
الزمان ويكون هو بالذات طرفا للزمان الماضى وقد صح به وجوده واما
من المكان فيكون طرفا للمسافة الصحيحة الوجود وبعد هذا فان مبدا
الحركة من احد الامرين هو نهاية السكون ولنقل الآن قولا جدلنا اذا
استقصى يمكن ان يرد الى البرهان الفصل الرابع والثلثون فى ان المعطلة
يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا فى الماضى بلا نهاية
ان هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده لا يخ اما ان يسلموا ان
الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر اوقاته
ينتهى الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق
العالم اوقات وازمنه محدوده او لم يكن للخالق ان يبتدئ الخلق الا حين
ابتدا وهذا القسم الثانى مح يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة
والقسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال لا يخ اما ان يكون كان يمكن ان
يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهى الى خلق العالم بمدة اكثر او لا يمكن
ومح ان لا يمكن لما بيناه فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك
الجسم الاول الذى ذكرناه قبل هذا الجسم او انما يمكن قبله فان امكن معه
فهو مح لانه لا يمكن ابتداء خلقين متساويى الحركة فى التسرع والبطو
يقع بحث يصيران الى خلق العالم ومدة احدهما اطول وان لم يكن معه
بل كان امكانه مباينا له مقصورا فى حال العدم امكان خلق شئ ولا امكانه
ووقع ذلك متقدما ومتاخرا يمر ذلك الى غير النهاية الفصل الخامس
والثلثون فى حل ما غالطهم فى ما هى الاول ولم يكن عدم محض بل قبليته
مقارنة لاشياء واوقات تنقضى واخرى تتجدد كان ما يستعظمونه
من وجود اشياء قبل لا عن بدايته فهذا شئ يبنونه على اصلين مشهورين
غير صحيحين احدهما ان ما لا نهاية له لا يخرج الى الفعل البته وهذا انما

الاوضاع

يصح في الاجسام والمقادير ذوات الوضع والاعداد التي لها ترتيب في الطبع
وليس في كل شيء ولكن الزمان والكائنات ايضا مما لا يصح فيه هذا او تحقيق
القول المانع فيهما هذا الا انه مطرح في العقل بالحجج وهولاء ما حدوه شراولنا
ثم يكذبون فليس الزمان الماضي والكائنات الماضية خارجة الى الفعل
معا فانه ليس اذا كان كل واحد خرج الى الفعل يجب ان يكون جملته خرجت
الى الفعل انما يكون ذلك لو كان كل خارج الى الفعل بقي بخروج الاخر الى الفعل
وليس اذا صح وصف في واحد واحد يجب ان يكون هناك جملة يصح فيها هذا
الوصف فانه كما يصح ان يقال في كل واحد من الماضي كذلك يصح في كل واحد
من المستقبل انه يخرج وكما ان كون كل واحد من المستقبل بحيث يصح ان يخرج
الى الفعل لا يوجب كون جملة لها بحيث يصح ان يخرج الى الفعل والسبب في ذلك
التعاقب واختلاف الاوقات وحال المستقبل عدمها عدم مقارن للقوة وعدم
ما عدم في الماضي عدم غير مقارن للقوة واما الاصل الثاني فهو قولهم ان مما لا
يتناهى لا زيادة عليه فلو كان ما مضى لا يتناهى لكان لا يمكن ان يكون عليه
زيادة وهذا الاصل ايضا قوي في الشهرة وليس بينا بنفسه لان العقل لا يمنع في
اول الفطرة ان يكون شيء لا نهاية له في جهة وله طرف يحتمل عليه الزيادة وكثير
من العقلاء يجوزون هذا في الوجود ولكن العقل بالحجة يمنع هذا فيما
يقوم عليه البرهان وذلك كل مقدار له وضع وكل عدد له ترتيب في الطبع
ثم هو فان الزيادة ليست على ما لا يتناهى فان الزيادة زيادة على مزيد عليه
موجود وليس هو شيء موجود البتة غير متناه فيزاد عليه او يكون اقل او اكثر
يوجد ونحن لا نمنع في المعدومات ان يكون ما لا نهاية له اكثر واقل فان
العشرات التي لا نهاية لها اقل من الآحاد والمائون اقل من عشراتها
ويجوز ان يكون ما لا نهاية له ضعف ما لا نهاية له واضعافا كثيرة فان
اللانهاية في الزمان وفي الحركة وفي عدد الكائنات الفاسدات واللانهاية
التي في جميعها اكثر من التي في الواحد منها فان قال قائل هذا ليس فيها ما لا

٣ فيما لانهاية

نهاية له الا بالقوة فيقول اما في الماضي فليس ما لا نهاية له الا بالقوة ولا بالفعل

ولكن نعني بقولنا لا نهاية لما في الماضي ان اي واحد احدث فقد كان
قبله واحد وعدم لا ان هناك جملة وكلا هو بالفعل غير متناه وربما قال
قائل من هؤلاء ان الحاضر متوقف في وجوده على قطع ما لا نهاية له وكل

مغالطة

متوقف على ما لا نهاية له فلا يوجد وههنا مغلطة في استعارته لفظ التوقف
فان لفظه التوقف انما يدل في الحقيقة على شيء مع الوجود بعد وجود شيء
معدوم الوجود قبله وليس احدهما في وقت ما يقال انه متوقف بوجود بل انما
نفعان في المستقبل ونحن نقول انما كان هذا سبيله كان متوقفا على قطع
ما لا يتناهى فح ان يوجد ولكن ليس الآن الحاضر هذا شانه فان لم يتوقف
قط بهذا المعنى حتى لا يكون هو ولا شيء من الاشياء قبله ثم يحتاج ان يوجد
ما لا يتناهى من ذلك الوقت حتى يوجد هو فاد الصغرى كاذبة فان استعار
وعنى بالمتوقف الوجود بعد اشياء قبله وان لم يكن بذلك الشرط فيجب
ان يستعمل التوقف في الكبرى على هذا المعنى لا على المعنى الحقيقي فان استعمله

في

على هذا المعنى كان القياس مصادرة على المط الاول بالحقيقة ٤ الفصل
السادس والثلثون في حل مغالطتهم في انه اما ان يجب اثبات التعطيل او
ايجاب المساواة بين الله والخلق ٤ وكانه يقول ان الحاضر لا يمكن ان يوجد
بعد ما لا نهاية له لان الشيء لا يجوز ان يكون وجوده بعد وجود ما لا نهاية
وهذا نفس المط بل يجب ان نعلم ان الكبرى انما يصدق في المستقبل فقط
وح لا يكون قياس لعدم الحد الاوسط ٤ ومما نعتمده المعطلة في هذا الباب
قولهم ان الخالق لو كان دائما خالقا ودائما محركا لكان لا يوجد ذاته
الا ومعه معلولاته ٧ وكانه اذا رفعت معلولاته وجب من ذلك رفع ذاته
وهذا مح والمغالطة ههنا في لفظة الرفع ولا نطول الكلام في تفصيل ما فيه
ولكن نشير الى الجواب اشارة مقنعة للمقتصدين فنقول ان رفع العالم مح
ولكن ليس محالا بذاته بل لانه لا يرفع او يرفع صفة البارى ويرفع البارى
فاستحالته تابعة لاستحالة رفع البارى فليس اذا رفعنا العالم وجب ان يرتفع
البارى بل يكون اولا ارتفع البارى لا من رفعنا العالم بل لوضع المح يجب

در بعضی نسخ ازو کانتر تا الاوسط که
ما نشان جهار رده ایم در آخر فصل
بالا بافت شد

٧ ووجب من ذلك رفع ذاته
اذا رفع العالم وهذا مح

ان يكون بعدم هذا الوضع المحال وهو رفع البارى واما البارى اذا رفعناه
ارتفع العالم من رفعه لا ان العالم يجب ان يكون ارتفع اولا حتى يرتفع
البارى واذا وجد العالم يجب ان يكون ذات البارى موجوده بنفسها
واذا وجد البارى يجب ان يوجد عنه ذات العالم لا بنفسها واذا رفع
البارى وهو محال يلزمه ان يرتفع العالم عن رفعه واذا رفع العالم وهو
محال يلزمه لا ان يرتفع البارى عن رفعه بل ان يكون قد ارتفع البارى
اولا بذاته البارى ونحن قد خرجنا عن غرضنا الى تطويل فى القول ادى
الى الاملال ولكن تحقيقه معنى فى تحقق المقصود لا محالة فقد بطلت هذا
القسمة من اقسام بطلان الحركة ومن هذه الاوجه يمكن ان يبطل
ما فى الاقسام فيجب اذن ان الحركة دائمة **الفصل السابع والثلثون** فى ان
هذه الحركة مكانيه وانما يدوم بالاتصال لا بالتشافع ولان هذه الحركة
لزمت على سبيل بعيد وتقريب فهى مكانيه لا محاله على انا قد بينا فى
الطبيعيات ان المكانيه اقدم الحركات فلنبحث الآن لنعلم هل دوام هذه
الحركة على سبيل التوالى المتشافع فانه لا يجوز ان يكون بحيث لا يمكن ان
يكون فيها الانقطاع وبيان ذلك انه لا يخلو الامر فى ذلك من احد
امرين اما ان يتوهم جسما يحرك جسما وذلك يحرك آخر والآخر رابعا و
يتمادى الى غير النهاية واما ان يكون على سبيل الدور مثلا ان يكون
ا يحرك ب اذا انتهى اليه ثم ب يحرك ج اذا انتهى اليه ثم ج يحرك
د اذا انتهى اليه ثم د يرجع فينتهى الى الالف ويحركه والقسم الاول محال لانه
لا يخلو من احد وجهين اما ان يكون الاوايل بقى واما ان يبطل فان
بطلت احتاجت على ما اوضحناه ان يكون لبطلانها حركات اخرى
غير هذه ويرجع فيها الكلام وان بقيت كانت اجساما بغير نهاية معا
وجهات الحركة بغير نهاية وهذا مستحيل فهذا القسم كلا وجهيه محال
واما قسم الدور فهو ظاهر الاستحالة ايضا لان حركات ا و ب و ج و
د ان كان كلها قسرا كان لها حركات اخرى طبيعيه فقد بينا ذلك

فى الطبيعيات وقد بينا ايضا ان القسريه لا تستولى على الطبيعيه وانها يكون
بعدها فاذا تاملت الآن وحدث الحركات الطبيعية تمنع هذا النظام و نقطعه
ولا يلحق معها المعاند بالاول وان كانت هذه الحركات كلها او بعضها طبيعيا
فيسكن لا محاله عند غاياتها ويقف ولا يكون لها عودات مختلفه الى جهات
مختلفه لها يمكن ان يقع الدور وهذا اظهر بادنى تامل وان كانت هذه
الحركات كلها او بعضها ارادية فان كانت عن ارادة لا يتبدل كان كل
واحد منها او بعضها متصلا بالعدد لا منقطعا وان كانت الارادة غير
ثابته بل يجوز فيها الاختلاف والتغير لم يجب فى هذه الحركة الدوام على
نظامها فانقطع وقتا ما تشافعها وسالها فقد بان واتضح ان هذه الحركة
واحدة بالاتصال **الفصل الثامن والثلثون** فى ان الحركة الاولى ليست مستقيمه
بل مستديره فنقول انه لا يجوز ان يكون مستقيمه ولا مركبة من مستقيمات
ذوات ذواتا بل ولا من قسى ذوات ذواتا اما اولا فلان مثل هذه
الحركة لا يجوز ان يكون قسريه بل يكون طبيعيه فان كانت مستقيمة طبيعية
وجب ان يطلب جهة فسكن فيها واما ثانيا فان الحركة المستقيمة لا يمكن
ان يذهب فى جهتها الى غير النهاية لانه قد بين فى الطبيعيات ان ابعاد
الكل محدوده ولا ايضا يمكن ان يتصل حركتان على زاويه البته ولا على
خط واحد ويجب ان يكون البرهان عليه هكذا فنقول انه اذا افترض
عند الزاوية وطرف الخط للمسافة حد بالفعل فان الجسم المتحرك يوصف
بانه قد وصل الى الحد بالفعل وايضا فان القوة المحركة الى ما هناك يوصف
بانها موصله بالفعل ثم هذا ليس يبقى عند احد المتحرك الى جهة اخرى بل
نزول وصف الجسم بانه حاصل فى تلك الحدود وصف الموصل بانه موصل
واما الجسم فيجوز ان يكون عدم مواصلته لذلك الحد ينقطع قليلا
قليلا ويجوز ان يكون دفعة يوصف بانه غير موصل ان رجع على خط
واما القوة القسرية او الطبيعة الموصلة اليها فانه يوصف دفعة بعدم
هذا الوصف وذلك بانه ليس بين كونه موصلا الى الحد بالفعل وبين عدم هذا

الوصف واسطة بل يبطل كونه مقدارا للجسم فيه وموصلا اليه فاذا انما يحدث الوصول للجسم والانصاف بانه موصل للقوة في آن ونزول هذه الصفة عن القوة في آن ولا يجوز ان يكون الآنان آنا واحدا لانه لا يمكن ان يكون كونه موصلا وغير موصل معا فاذا هما في آنين وقد صح ان بين كل آنين زمان فهو زمان السكون وعلة ذلك السكون هو اما القوة القسرية او القوة الطبيعية اذا عاوقت القسرية فيما يعاوقها وما حدث من فعلهما المختلف يسكن واما غير القسرية فالعلة هي الطبيعة او الارادة فقد صح اذا ان الحركات المستقيمة لا يبقى واحدة بالاتصال ولا المستدير ذوات الزوايا فالحركة الواحدة الدائمة الاتصال لا مستقيمة ولا مرواه فهي المستديرة التامة الاستدارة

الفصل التاسع والثلثون في ان الفاعل القريب للحركة الاولى نفس وان السماء حيوان مطيع لله عز اسمه

واذ قد بينا ان لكل حركة محركا فلهذه الحركة محرك ولا يجوز ان يكون محرك هذه الحركة قوة طبيعية فانا قد بينا في الطبيعيات واشرنا اليه في هذا الكتاب ايضا ان الحركة لا يجوز ان يكون طبيعية للجسم والجسم على حالته الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة بالطبع لحالة والحالة التي يفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة لما كان شيء من الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما في الكيف كما اذا اسخن الماء بالقسر واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا انقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة يكون في مقولة اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدير البعد عن المعاد فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل بالاختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة

سيف بكونه مقرا

فهي عن حالة غير طبيعية

تسخين

تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة يفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في تركها ذلك كل النقط وليس تهرب عن شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة طبيعية

الفصل الاربعين في ان حركة السماء مع انها نفسانية كيف يقال انها طبيعية الا انها بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب وكانه طبيعة وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا كانما به يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان الحركة يكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة جاز لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة واختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد المقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان يقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة

الفصل الاحدى والاربعين في انه لا يجوز ان يكون المحرك الاقرب للسموات عقلا مجردا عن المادة صريحا فنقول ولا يجوز ان يكون مبدأ حركتها القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزويات البتة وكان قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول الاول من هذا الكتاب اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد وكل جزء فايت لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابتا فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيه فليجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة تعدم منه فلعدم قرب وبعد

نقطة

واعلم ان حركة السماء نفسانية الامر

طبيعية واحدة

كانه

القوة

تحريك

من النهاية واما عن الثابت من جهة ما هو ثابت فلا يكون الا ثابتا واما
ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة محددة فان الارادة الكلية
نسبتها الى كل جزء من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه
الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل
هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة
فالمعدوم لا يكون موجبا لموجود نعم قد يكون الاعدام علة للاعدام واما
ان يوجب للمعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت علة لامور موجودة بتجدد
فالسؤال في تجددها ثابت فان كان تحددا طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه
وان كان اراديا فالسؤال في ارادتها ثابت فقد بان ان الارادة العقلية
الواحدة لا يوجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول
الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزوي تحت
النوع منتشرا مخصوصا بعوارض فيجوز اذا ان يتوهم كون عقل يعقل الحركة
الكلية وارادتها ثم يعقل انتقالا من جزء حركة الى جزء حركة ويأخذ تلك
الجزئيات بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما من شأننا ان نبرهن
عليه في الكتب ان حركة من كذا الى كذا يعني من مبدأ حركة ما كليا الى طرف
آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذلك حتى يفني الدائرة فلا يبعد ان يتوهم
ان تجدد هذه الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذا السبيل
يمكن ان يتم امر الحركة المستديرة فان هذا التاثير على هذا الوجه يكون
صادرا عن الارادة الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة
الكلية كيف كانت فاما هي بالقياس الى الطبيعة مشتركة فيها واما هذه الحركة
التي من ههنا بعينه الى هناك بعينه فليست اولى بان تصدر عن تلك
الارادة عن هذه الحركة التي من هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة
المتساوية الجزوية الى تلك الارادة العقلية المنتقلة واحدة وكل شيء
نسبته الى الضدين ولا نسبة واحدة فانه بعد عن مبدائه بامكان وليس
يتميز ترجح وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون لان

وجود عقل يعقل الحركة
الكلية ويريدها

نفس امكانه يكون قبل الوجود موجودا فيحتاج الى تجدد في رجحان الوجود يخرج
عن حد الامكان الذي كان قبل وكيف يصح ان يقال ان الحركة من ا الى ب
لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج عن ارادة اخرى عقلية دون
ان يلزم عن كل واحدة عن تلك الارادات غير ما لزم وليس في شيء من الارادات
تعين ما لا للالف ولا للباء ولا للجيم لا الصادرة نفسانية جزوية واذا لم
يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن ان يوجد
الحركة من ا الى ب اولى من التي من ب الى ج ومع هذا كله فان العقل
يمكنه ان يفرض هذا الانتقال الا مشاركا للحس والتخيل لانا يمكننا اذا رجعنا
الى العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما نعقله دائرة
معا فاذا اعلى الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب
للحركة ولا يمتنع ان يكون هناك قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي
او يكون قوة عقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضر المعقول
دائما فاذا كان الامر على هذا فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته
القريبة الجزئية وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي متوهمة ان
لها ادراك للمتغيرات والجزويات وارادة لامور جزوية باعيانها
وهي كمال الجسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل
وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطها ما بالقوة الفصل
الثاني والاربعين في ان اي الاجسام مستعدة للحيوة وانها ليس يستعد
فقد صح من هذه الجهة ان الفلك حيوان ويشبه ان يكون طبيعة
الاجسام كلها مهيأة للحيوة الا ان يكون للجسم مضاد الصورة لجسم آخر
فيكون التضاد مانعا عن قبول النفس ولهذا ان الاسطقسات لا حيوة
لها البتة فاذا امتزجت واخذت تبعد عن التضاد اخذت تستفيد
الحيوة التغذي والنمو والتوليد ثم ازداد انكسار الضدية فيها باعتدال
المزاج اخذت حيوة النطق فاولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذي لا ضد لجرمه
اصلا فيجب ان يكون ناطقا اي ذا نفس مميزة ناطقة ولا يبعد ان يكون

فاول ما يستفيد يستفيد
حيوة

جرما حتا نا ليصح له التوهم ويكون احساسه لا على نحو احساسنا الا انفعالي
بل اقرب الى طبيعة التوهم الذي لولا ذلك لما صح ان يريد الحركة ثم من المح
ان يكون الاجرام الفاسدة ذات الحيوة ويكون الاجرام الالهية الكريمة ميتة
الجواهر **الفصل الثالث والاربعين** في ان قبل النفس للفلك محركا لا نهاية
لقوته وهو برئ عن المادة الجسمانية والانقسام وانه لا يجوز ان يكون مدبر
السماء قوة متناهية ولا قوة غير متناهية تحل جسما متناهيا ولان
الحركة المستديرة دائمة فلا يجوز ان يتم دوام الحركة المستديرة بهذه القوة
النفسانية وحدها ولنقدم لذلك مقدمتين **احديهما** انه لا يمكن
ان يكون لجسم من الاجسام قوة غير متناهية **والثانية** انه لا يمكن ان
يكون قوة متناهية تصدر عنها فعل غير متناه اما المطلوب الاول فيجب
ان يحقق برهانه على هذه السبيل فنقول ان كل قوة في جسم فانها قابلة
للاثنينية والقسمة تبعا للجسم فاذا توهمت منقسمة فاما ان يقوى قسمة
على ما يقوى عليه الكل من الامر الغير المتناهي على النسق الاحدى من
الوقت المعين فيكون بعض القوة مساويا لتمام القوة فيما يصدر عنها
من الفعل وهذا محال واما ان يقوى على بعض من النسق فيكون ذلك البعض
متناهيا لا محالة وكذلك ما يقوى عليه القسم الثاني ومجموع القوتين يقوى
على مجموع ما يقوى عليه كل واحدة منها وهو متناه لانه مجموع المتناهيين
فيكون القوة المفروضة غير متناهية متناهية وهذا خلف هكذا ينبغي ان
يفهم لا ما يقال ان كل واحد من الجزوين ان قوى على غير المتناهي يضاعف
غير المتناهي فانه لا مانع عن تضاعف غير المتناهي في المستقبل واما
المطلوب الثاني فهو كالظاهر لان القوة يقال لها متناهية وغير متناهية
لا بذاتها وبالكم بل بالقياس الى مدة ما يصدر عنها او عدة ما يصدر عنها
او شدة ما يصدر عنها فان كانت القوة المتناهية معناها ان فعلها
من الجهات المذكورة متناه وبالعكس فان كان فعله متناهيا من هذه (وكان فعله)
الجهات فهو قوة متناهية لان القوة تقدر بالفعل فكذلك ما كان فعله (وبالعكس)

غير متناه فهو ذو قوة غير متناهية ولو كانت متناهية لكانت نسبتها
الى متناهية اقل منها بنسبة فعلها الى فعله فقد بان وصح ان لهذه الحركة
محركا غير متناهي القوة وانه مباين الذات لكل جرم فاذا هذا المحرك غير
النفس الذي هو كمال الفلك وقابل للتغير لانها قوة جسمانية وهذا المحرك
لا يمكن ان يكون كمالا لجسم ولا قوة في جسم **الفصل الرابع والاربعين** في ان
المحرك الاول كيف يحرك وانه يحرك على سبيل التشوق الى الاقتداء بامره
لا الى اكتساب المتشوق بالفعل ولا يجوز ان يكون تحريكه للفلك على
نحو تحريك القوة الفاعلة للحركة بالارادة فقد عرفنا حال تلك القوة فبقى
ان يكون تحريكه على نحو آخر ولانه قوة غير متناهية فلا يجوز ان يحرك
بان يتحرك بوجه من الوجوه والا فلها مادة بوجه من الوجوه قابلة للتغير
وهي جسمانية فتحريكها كما يحرك المعشوق من غير ان يتحرك فهي قوة خير
بالذات وازل بالذات معشوقة بالذات ينال منها الكل الازلية والبقا
وتشبها به ولنجعل لهذا الغرض مبدا آخر فنقول قد صح ان حركة الفلك (ونتشوق)
ارادية حيوانية وكل حركة قسرية فهي الى امر ما ولتشوق امر ما حتى
الطبيعية ايضا فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما المطلوب
في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة امر ارادي اما ارادة
حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو خير المظنون هو الظن
وطالب الخير المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا و
الشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه
لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ او ينتقم من مخل
له فيغضب وعلى ان كل حركة الى لذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان
اكثر المظنون لا يبقى مطلوبا سرمدا فوجب ان يكون مبدا هذه الحركة
اختيارا او ارادة لخير حقيقي فلا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال
بالحركة فيوصل اليه او يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين
ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فيناله بالحركة والا لا نقطعت

الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا كما من شاننا ان نحرص لنمدح ونحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة او نصير خيرين وذلك لان المعلول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان نعود فيكمل جوهر فاعله فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل عسى ان يهيء آلته حتى يوجد هو في بعض الاشياء واما نحن فالمدح الذي نطلبه كمال غير حقيقي بل مظنون و الملكة الفاضلة ليس سببها العقل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها فيحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر آخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة ليست سببا لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة اذا كان الفعل يهيئ لوجود كمال انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو تعقل ذاته فوجب البقاء الابدي على الكمل ما يكون لجوهر الشيء فما كان يمكن ان يحصل له كماله الاقصى في اول الامر تشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر ثم يشبهه بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي مستعده للقوة الغير المتناهية بما يعقل الاول ويسنح عليه من نوره وقوته دائما فلا يكون له قوة غير متناهية بل بالمعقول الذي يسنح عليه نوره وقوته وهو اعني جرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كمه وكيفه الا في وضعه وانيه فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من وضع واين آخر له في حيزه فانه ليس شيء من اجزاء مدار فلك ما وكوكب اولى بان يكون ملاقيا له او لجزء من جزء آخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل كمال يكون للشيء دائما ولم يكن

هذا ممكنا للجرم السماوي بالعدد يحفظه بالنوع والتعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الامكان ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه فعلى هذا التحريك يحرك العلة الاولى جرم السماء وقد اتضح لك ان الفيلسوف اذا قال ان الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني او قال انه متحرك بالنفس فماذا يعني او قال انه متحرك بقوة غير متناهية يحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني وانه ليس في اقواله تناقض ولا اختلاف **الفصل الخامس والاربعين** في ان لكل فلك جزئي محركا او لا مفارقا قبل نفسه يحرك على انه معشوق وان المحرك الاول للكل مبدأ الجميع ذلك ثم انك تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول الذي يحمله السماء فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السماء محركا قريبا يخصه ومتشوقا معشوقا يخصه على ما يراه الفيلسوف والاسكندر وثامسطيوس وعلماء المشائين وانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي يخص واحدا واحدا منها فيجعلون اول المفارقات الخاصة محرك الكرة الاولى وهي عند من تقدم بطلميوس كرة الثوابت وعند من اقتدى بالعلوم التي ظهرت له كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك فمحرك الكرة التي تلي الاولى بحسب الرايين وكذلك هلم جرا فهؤلاء يرون ان محرك الكل شيء ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان لكل كرة محركا ومتشوقا خاصا له وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه الآن الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة

حل كلام الفيلسوف

النحو

المجسطى ان حركات وكوات سماوية كثيرة ومختلفة فى الجهة وفى السرعة والبطوء فيجب ان لكل حركة محركا غير الذى للآخر ومتشوق غير الذى للآخر والا لما اختلف الجهات ولما اختلفت السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها يشترك فى الشوق الى المبدأ الاول فيشترك فى دوام الحركة واستدارتها

الفصل السادس والاربعون فى ابطال راى من ظن ان اختلاف حركات السماء لاجل ما تحت السماء ولنحقق هذا المعنى بزيادة تحقيق فنقول ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها تشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماوات لا يجوز لاجل شىء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلك القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والتشوق اليه وان اختلاف الحركات ليختلف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجة سمت موضع واعرض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب فى حكم خير منه ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هى ليبقى على كماله الاخير انما الميل الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السموية فى حركاتها قصد ما لاجل شىء معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرتها بحصتها والحركة كانت لا تضرها فى الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثانى او اعسر فاختارت الانفع فان كانت العلة المانعة عن تصير حركتها النفع

الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطوء وليس على ترتيب القوة والضعف فى الافلاك بسبب تقدمها بعضها على بعض فى العلو حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف ونقول بالجملة لا يجوز لا قصد حركة لاجل الكائنات الفاسدات ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطوء بل ولا قصد فعل البتة وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود وهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما كان من اجله شىء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشىء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد شىء يكون القصد مهيئا له ومفيد وجوده شىء آخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطى الصحة بل تهيئا لها المادة وانما يفيد الصحة مبدأ اجل من الصحة وهو الذى يعطى المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة او يكون القاصد مخطئا فى قصده فيكون قصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطاء ولان هذا البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شبه لا تنحل الا بالكلام المشبع فلنعد الى الطريق الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقل منه هو الذى يكون وجود المقصود عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هدر والشىء الذى هو اولى بالشىء فانه يفيده كمالا ما ان كان بالحقيقة تحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح والسلامة او رضى الله والآخرة وهذه اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد وحده فاذا كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا بالقاصد لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال والعبث ايضا نسبه ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك فمحال ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن وقد بينا ذلك واوضحناه وحللنا الشكوك فيه

محركا متشوقا
ما خير منه
نقدم
الطبيب
نقصد
فلنعد

وان المواضع التي يظن فيها ان المعلول افاد عليه كمالا موضع كاذبه فان قال قائل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يقصد الخير وسيل لما اما اولا فهذا نوع النقص وطلب الكمال والنقص والطلب لما ليس هو عدم خير وشر واما ثانيا فان الخيريه لا تخلو اما ان يكون صحيحه كامله موجوده دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخير واحدا فلا يكون الخير توجبه ولا يكون كسائر لوازم الخيريه التي يلزمها بذاتها لا عن قصد حاله ما ذكرناه واما ان يكون بهذا القصد يتم الخيرية ويتقوم فيكون هذا القصد علة لكمال الخيرية وقوامها لا معلولا لها فان قال قائل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى في ان خيريته متعديه فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه به في ان لا يقصد شيء بل ينفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جملة اهل العلم واما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه وان قال قائل انه كما قد يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل لها لبقاء مقصود وكذلك سائر افاعيلها فالجواب ان الحركة ليست تفيد كمالا وخيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي اشرنا اليه وهو ثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي يطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس استيفاء الاوضاع والاين على التعاقب وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر بعد ما نزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية البارى بالكل على اى سبيل وان عناية كل علة بما بعده على اى سبيل وان الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي الاولى والاسباب الثانيه فقد اتضح بما اوضحنا انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض او بقصد فعل ما يفعله معلوله وان كان يرضى به ويعلمه بل كما ان الماء يبرد

بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان يبرد غيره والنار يسخن بذاتها بالفعل ليحفظ نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان يسخن غيرها وان القوة الشهوانية يشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا لتكون عنها ولد ولكن يلزمه ولدا والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمه فاذا كان الامر على هذا فالاجرام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلف لان مباديها المعشوقة المتشوقة اليها قد تختلف بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذا الحال فيجب ان يؤثر ذلك فيما علمناه ان الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات الفصل السابع والاربعين في ان المتشوقات التي ذكرنا ليست اجساما ولا انفس اجسام ولكن بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفه اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف فنقول هذا محال وذلك لان التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي نومها فان اوجب القصور عن مرتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان من طبيعة الجسم ان يتحرك من ا الى ب ولا يتفق له ان يتحرك من ب الى ا فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا او الطبيعة بما هي الطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا فدخل حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الجهة اخرى ان عدلت عن جهتها وقد قلنا ان مبدا هذه الحركة ليست طبيعية

ولابد ان يتحرك

ولا ايضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه فليس هناك اذ اثنى جوهر الفلك
طبيعة يمنع عن تحريك النفس له الى اىّ جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك
من جهة النفس له حتى يكون طبعها ان تريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون
العرض فى الحركة مخصصاً بتلك الجهة لان الارادة يتبع للعرض ليس العرض
تبعا للارادة فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة العرض فاذا لا مانع
من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف
العرض والقسر ابعد الجميع عن الامكان فاذا لو كان العرض تشبّهاً بعد
الاول بجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن
مخالفا له او اسرع منه فى كثير من المواضع وكذلك ان كان العرض لمحرك
هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك فبقى ان العرض لكل فلك تشبّه
به بشئ غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات
وما يتولد عنها ولا اجسام ولا انفس غير هذه فبقى ان يكون لكل واحد
منها شوق تشبّه بجوهر عقلى مفارق يخصه ويكون العلة الاولى معشوقة
الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا
ولكل كرة محرك ومعشوق يخصه فيكون اذا لكل نفس محركة تعقل الخير ولها
بسبب الجسم تخيل اى تصور للجزويات وارادة للجزويات ويكون ما تعقله
من الاول وما تعقله من المبدا الذى يخصه القريب منه مبدا الشوق
الى التحريك ولكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال
الى انفسنا وانه مثال كلى عقلى لنوع فعله فهو يتشبه به فيكون عدد العقول
المفارقة بعد المبدا الاول بعدد حركات الافلاك فان افلاك المتحيرة
انما المبدا فى حركات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب كانت مفارقات
بعدد الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها على ما يراه الحكماء
المتاخرون عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذى لا يتحرك وتحريكه
لكرة الجرم الاقصى ثم الذى مثله لكرة الثوابت ثم الذى هو مثله لكرة
زحل وكذلك حتى ينتهى الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضى

يكون تبعا

لاختلاف العرض

حل قول القدماء

لكل فلك عقل

انا الغرض فى حركات كل كوكب فيها حركة الكوكب

ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم
فى حركة نفسها كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب الفيلسوف
قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا
فى الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها وان لكل وكان لكل حركة عقل
مفارق فيجب ان يحصى الحركات اما على راى بطلميوس الموضوع على ان كرة التدوير
يخرق الكرة الحاملة له والكواكب يخرق التدوير فيما له منه كرة تدوير او ان
الكوكب نفسه يخرق الفلك فيما لم يوضع له فلك تدوير كالشمس على غلب
ظن بطلميوس واما على راى الفيلسوف فان لكل كوكب فلكا يخصه
بحركته من غير ان يخرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه والفلك ينقله وان
فلك التدوير يستدير على نفسه فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل
فلك التدوير البتة بل ينتقل الحامل له وليس هذا المذهب بضعيف ولا
الهيئة يبطل به وان كانت الحركات يزداد عددها به فاذا احصيت الحركات
على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها وعلى المذهب الاول يكون
العقول المفارقة بعدد دون هذا العدد بكثير والاقرب الى القياس هو مذهب
الفيلسوف ويبقى الشبهة فى الثوابت ويعظم ولا يبعد ان يحل ونحن لا نتعرض
لذلك فيطول بنا الكلام الفصل الثامن والاربعين فى ان حركة الافلاك
وضعية لا مكانية وحركة الكواكب مكانية ان كانت متحركة بذاتها ومما يليق
ان نقرنه لهذا الموضع ان يدلّ على ان الحركة السماوية فى اى مقولة وان الترام
الفلك الداخل حركة ما فى قد على اى جهة فيقول ان الحركات السماوية على
قسمين حركة للجرم على مركز خارج عنه وحركة للجرم على مركز فيه ومعلوم ان
حركة الجرم على مركز خارج عنه هو على استبدال الامكنة فهى حركة اينية واما
الاخرى فهى حركة وضعية لا غير وليست حركة اينية ومقولة الوضع قد يقع فيها
حركة كما يقع فى الكم والكيف الا ان الاوائل لم يذكروه والفيلسوف اذا عدّ فى
السماع الطبيعى المقولات التى يقع فيها الحركة لم يتعرض للوضع وقد سنح
لى فيما اختص به من الراى ان هذه الحركة ليست اينية ولكنها وضعية

اما انها ليست باينه فلان الاين نسبه الشيء الى مكانه والحركة في الاين هي
استبدال هذه النسبة وقد يجوز ان يتحرك الجسم مستديرا على نفسه وان
لم يكن في مكان وقد صح ان الجرم الاقصى هذا شانه فكيف يمكن ان يتحرك
حركة مكانية ما ليس في مكان وان كان في مكان فلا يفارق مكانه واما
انها وضعية فلان المتحرك بها وان كان في اين ما ومكان فليس يفارق
اينه ولا مكانه ولا يستبدل به بل يستبدل اجزاءه النسبة الى اجزاء
اينه ان كان له اين او جهاته ان لم يكن له اين بل جهات فيكون
المتغير هذه النسبة لا الاين وهذه النسبة تسمى وضعا فاذا هذه الحركة
في الوضع لا في الاين واما ان الوضع نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض
في جهاتها او نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه فامر مبين في المنطق فهذه
مسئلة وحلها **الفصل التاسع والاربعين** في ان الافلاك الداخلة
في الحركة الاولى كيف يتبعها واما المسئلة الثانية فان قوما يظنون ان
الفلك الداخلة يحدث فيه تحريك من الخارج ويحفظ حركة نفسها
مع ذلك لقوة سعد فيها من الخارج فيكون حركته من الخارج لا قسرية
لانها في مكانه ولا طبيعة لانها ليست عنه وهذا منهم غلط بل الفلك الداخل
لا يتحرك البته عن الخارج بحركة يحدث فيه بل بالعرض كحركة الراكب في
السفينة وهو ساكن او حركة راكب السفينة بنفسه مخالفا لجهتها مع
اتباعه حركة السفينة فيكون اتباعه لحركة السفينة لا بحركة حدثت فيه
من السفينة بل لحركة مكانه وانما الحركة الحقيقية فيه حركته والاخرى بالعرض
اي لاجل حركة مكانه او كحركة كرة مصمتة في كرة يحركها الخارجة والداخلة
لا يستبدل مكانا الا وضعا وهكذا الحال في حركات الافلاك الداخلة
بسبب الخارجة وذلك لا يمكن الا على وجهين قد وجدا وهما انه اما
ان يكون مراكزها مختلفة فيكون الداخل واقعا في جانب من الخارج فاذا
انتقل ذلك الجانب نقله بالعرض وهو يصح ان يكون ساكنا فيه وتصور
هذا المعنى من لسنه ... بعضها انقرا ميل الجانب وعلى الاستدارة

وقد اخذ وسط المكينه وتوهم ان المكينه يدار على مركز نفسها والمقربي اودع
جرما مصمتا فيه يدار على مركز آخر وهذا للمتميزات واما ان يكون مجاورها
مختلفة ويلزم قطبا الداخل بقطبين من الخارج فيلزم من ذلك التلازم
في جميع الاجزاء الى ان يتحرك الداخل حركتها الخاصة وهذه الكرة الثوابت
الفصل الخمسين في ان النار كيف يتبع الفلك في الحركة واما حركة الاثير عني
النار في فلك القمر فليس لان فلك القمر ينقله مع نفسه البته ولا يدفعه
فان المستدير يتحرك مماسا لما فيه لا دافعا له لان الدافع يحتاج ان يطلب
نفوذا في جرم المدفوع ليدفعه والمستدير لا يمكنه هذا ولكن سطح فلك
القمر من داخل مكان طبيعي يساوقه النار بالطبع وكل جزء من اجزاء النار
يساوق منه شيئا معينا اليه يتحرك ويتعين له بالقرب فهو بالشوق يلازمه
فاذا زال وهو ملازم له بالطبع زال معه فتلك الحركة ليست قسرية ولا ايضا
طبيعية مطلقة لانها لا يكون عن طبيعة النار وحدها بل عن طبيعتها
وطبيعة مكانها وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا الا انه نافع ومنبه
على ما استعمله من حركة الوضع ودال على نسب الاجرام السماوية بعضها الى
بعض في ملازم الحركة فلنعد الى الغرض ونقول ان قوما من الافاضل جعلوا
الكوكب في كرته الكلية كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه في الكرات الجزوية
وتحرك حركات مختلفة بحسب حركات الحيوان الا في فلك الثوابت فانهم زعموا
ان القوة المحركة تسنح على الكواكب من حركاتها فكان الكرة فلك والكواكب
فيها اعضاء ويكون عندهم لكل كرة كلية نفس واحدة لها واضع فيلزم هذه
الطريقة ايضا ان يكون المتشوقات لا بعدد الحركات الجزوية بل بعدد
الكرات الكلية ومعنى قولي كرة كلية مثل كرة زحل المتحركة لزحل وان كانت
يتجزأ الى كرات تجري لحيوان الى اعضائه **الفصل الاحدى والخمسين** في ان
اجسام الافلاك مختلفة الانواع وكل نفس يخالف الاخرى في النوع وكل عقل
يفارق الآخر في النوع وقد عرض للاوائل اختلاف في طبيعة الجرم السماوي
فبعضهم يرى ان تلك الطبيعة واحدة بالنوع فيها ويختلف بالتشخص والمحصلون

على ان الطبيعة الخامسة جنسية في تحتها انواع وكل نوع منها في شخص واحد
لكماله فكل كرة نوع وكل كوكب نوع ولولا ذلك لما افترقت في امكنتها وفي
حركتها وفي وضعها وقد وقع بسببه هذا الاختلاف في انفس المحركة لها فقوم
جعلوها من نوع الانفس النطقية التي لنا وهذا بعيد غاية البعد وقوم
جعلوها نوعا آخر ولكن هي فيما بينها لا تختلف بالنوع بل تختلف بالشرف و
الدنو وكذلك جعلوا العقول المفارقة كلها نوعا واحدا وتختلف بالشرف و
الدنو وزعموا انه ليس يجب ان يكون كل نقصان بدخول الضد واستعانوا
في ذلك بامثلة جزوية وقد عرضتهم في ذلك كلام الاسكندر بعد تصريح الاسكندر
بانها مختلفة في النوع ولكن لا اختلافا بعيدا وهذا القول في اوله تصريح
باختلافها في النوع وليس في آخره نقض لذلك فان المختلفات في النوع منها
متقاربة مثل الاحمر والاخضر ومنها متباعدة مثل الاحمر والعلم ولكن الحق
هو ان هذه معان والمعاني لا تختلف في استحقاق ان يكون هذا علة وهذا
معلولا وهذا علة لشيء لو انه كذا وهذا علة لشيء مخالف لذلك وكل واحد
منهما علة لذاته وجوهره على ما نوضحه الا وفيها اختلاف معنوي وهو المبا
النوعية والمتفقات في المعنى ولا مادة ولا فعل ولا انفعال لا تختلف ايضا
في الشرف والدناءة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى بل بسبب آخر في ذاتها
ولا يجوز ان يكون بسبب عارض فان بعض هذه لا مادة لها ولا ينفعل ثم
اذا كان بسبب عارض في بعض الاجزاء او في الكل كانت الذوات متفقة في
الشرف والدناءة ومختلفة بلواحق وعوارض تشرف بعضها على بعض وكلامنا
ليس في هذا النوع من التفاوت بل فيما كان ذاتيا واذا كان التفاوت في جواهرها
وجواهرها معان جوهرية وهذا بعينه يوجب مباينة الانواع فنقول هؤلاء
انها متماثلة في النوع ومختلفة في العلو والدنو متناقض بل الحق ان لكل واحد
منها نوع على حدة كلي ومثالا عقليا لوجود مفرد مخصوص وليس اذا كانت
هذه الموجودات متفقة في انها لا اجسام يوجب ذلك اتفاقها في النوع
وان اتفقت بعد كونها لا اجساما في انها عقول مفارقة للاجسام كما ان الاعراض

متفقة ايضا في انها لا اجسام لا يوجب ذلك اتفاقها في النوع وان اتفقت
بعد انها لا اجسام في انها محسوسة وغير مفارقة بل كما ان الموجودات الغير الجسمانية
المفارقة مختلفة الانواع كذلك الموجودات الغير الجسمانية المفارقة يجوز ان
يكون مختلفة الانواع وليست العقلية لها الا انها مفارقة كما ان المحسوسية لهذه
انها مواصلة فيجب ان نعلم ان المبدا الاول وان كان عقلا فلا شريك له
في نوعه وكذلك لكل واحد من المبادي المفارقة بعده ويجب ان نعلم ان
الجوهرية والعقلية ليس يقال عليها على سبيل الجنس بل على سبيل التقدم و
التاخر وقد شرح الفرق بين الامرين في كتب المنطق وان نعلم انه ليس كون
كون الجوهر غير مقول عليها قول الجنس ان لا يكون الجوهر جنسا لغيرها
فان الشيء قد يكون جنسا بالقياس الى اشياء وغير جنس بالقياس الى اشياء اخر

الفصل الثاني والخمسين في تعريف جرم الكل ونفس الكل وانها بالقوة
من وجه وعقل الكل وانه بالفعل دائما واعلم ان اسم السماء واسم الكل
واسم العالم كانت عندهم على سبيل الاسماء المترادفة وكانهم لم يكونوا يعنون
بالجوهر الفاسد الذي يشتمل عليه كرة القمر فانه اصغر نسبة الى العالم السماوي
من الحصاة الحادثة في بدن حيوان الى بدنه ثم اذا قيل حيوان لم يدخل
تلك الحصاة لم يدخل ذلك الحصاة في جملته ولم يمنع عدمها الحيوان ان يكون
الجسم الذي يجوز حيا والكل عندهم بالقياس الى المبدا الاول كشيء واحد حي
له نفس عقلية وله عقل مفارق يفيض عليه وربما قالوا الكل للسماء الاولى فان
كثيرا من الفلاسفة جرت عادتهم بان يسميه جرم الكل وحركته حركة الكل
فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكل ويعنون
به جملة العقول المفارقة كانها شيء واحد ونفس الكل ويعنون به جملة
الانفس المحركة للسماويات كانها شيء وتارة يقولون عقل الكل ويعنون به
العقل المحرك بالتشويق للكرة الاقصى الذي هو اولى بالتشويق بعد الخير المحض
ونفس الكل ويعنون به النفس المختص بتحريك ذلك الجرم فاشرف الموجودات
بعد الاول عقل الكل ثم يليه نفس الكل وعقل الكل وهو بالفعل دائما لا يشوبه

اختلفت
عرض
معلولا
معان كانت التفاوت
عدم
هباة
واحد

ما بالقوة ونفس الكل لانه محرك تعرض له ان يكون بالقوة دائما وقد عرفنا كيف
ذلك وقد يصح لنا مما نبينه بعد ان طبيعة الكائنات الفاسدة وموضوعنا [عها]
حادثة عن جرم الكل فيتميز ذلك طبيعة الكل ثم لكل جوهر من الكائنات
الفاسدة طبيعة تخصه فيكون مراتب الصور عقل الكل ونفس الكل ثم طبيعة
ومراتب الاجسام الجسم الاثيري السماوي والجسم الاسطقسي الارضي والاجسام
المنكونة وسيتضح لنا فيما يستقبل ان اول الموجودات عن الموجود الحق
هو عقل الكل عن ترتيبه ثم نفس الكل ثم جرم الكل ثم طبيعة الكل تم المقالة الاولى

المقالة الثانية فيما ذكرناها في صدر الكتاب

الفصل الاول في ان الموجودات كيف يكون عن الاول وفي تعريف فعله قد
صح لنا فيما قدمناه من القولان واجب الوجود بذاته واحد وانه ليس في
جسم ولا يجسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذا الموجودات كلها وجودها
عنه لا يجوز ان يكون له مبدأ او سبب من الاسباب بوجه من الوجوه لا الذي
عنه او الذي فيه او به يكون ولا ان يكون لاجل شيء ولهذا لا يجوز ان يكون
كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل
فيكون واجدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره
وذلك فيه اظهر وتخصه في امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان هذا
يؤدي الى تكثر ذاته فانه ح يكون فيه شيء شبيه بقصد وهو معرفته وعلمه
بوجوب القصد او استحبابه او خيرية فيه يوجب ذلك ثم قصد ما ثم
فائدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا مح وليس كون الكل
عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا برضى منه
وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود
الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدأ اولا ويعقله وجود الكل
عنه على انه مبدأه هو ذاته لا غير ذاته فان العقل والعاقل والمعقول واحد
منه وذاته راضية لا محالة بما يلزم ذاته ولكن الاول يعقله الاول بالذات
انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ النظام الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير

الاجرام
على ترتيبه
فيما تقدم
قاصداً

في الوجود فكيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا
منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا
قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل
انه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة
عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ
ما نتصوره الى قصد والى حركة وارادة وهذا لا يحسن فيه ولا يصح لبراءته
عن الاثنينية على ما اطنبنا فيه فيعقله علة [عقليته] للوجود على ما يعقله ووجود
ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود
شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض منه كل وجود
بذاته مباين لكل وجود غيره وليس معنى قولنا انه فاعل الكل هو انه
معطي الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم على الكل وان كان هذا هو
معنى فاعل الكل عند العامة وح يطالبون ان هذا الفاعل هو فاعل
من جهة ان وجود الكل صدر عنه او من جهة انه لم يكن الوجود يصدر عنه
او من جهة اجتماع الامرين فان كان من جهة ان وجود اصدر هو عنه ولا [بعينه]
حال عدم ذلك الوجود فالفاعل الافضل هو الذي عنه الوجود ادوم فان
كان فاعلا لانه لم يعط الوجود فقد صار غير فاعل اذا اعطى الوجود وان [كان]
فاعلا لانه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لا يعطيه الوجود [فليست]
الفائدة منه في ذلك لعدم السابق فان ذلك العدم لم يكن يحتاج الى [علة]
بل الى عدم العلة لكن الفائدة منه ان لغيره منه وجودا وهو فضيلة
هذه الصفة التي يسمى فعلا فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم
فالاسم فاعل وان ابى الا ان يكون الفعل لما تقدمه العدم فانا نسمي
نسبة الاول الى الكل فعلا بل نطلب له اسما زائدا على هذا دالا على معنى
اجل من الفعل ولان هذه المعاني ليس لها عند جمهور اسام فلا بد من ان [نشغل]
لها الاسماء من الدلالات المشهورة الى الدلالة على المعنى المطلوب فيجب ان نطلب
اسما معظما من الاسماء التي يحاذي اسم الفعل ويشاكله **الفصل الثاني**

بعد عدم تقدم علي فسل... لا العدم علي الكل
ان وجودا صدرا

في معنى الابداع عند الحكماء وهذا الاسم هو الابداع فان للحكماء اصطلاحا
على تسمية النسبة التي للاول الى الكل ابداعا والابداع عند العامة لمعنى
اخر وهو الاختراع الحديد لا عن مادة واما الحكماء فيعنون بالابداع ادامة
تاييس ما هو بذاته ليس ادامة لا يتعلق بعلة غير ذات الاول لا مادة ولا
الة ولا معين ولا واسطة وظاهر ان هذا المعنى اجل من الفعل اما بالبحث
الذاتي فلان فائدة الفعل وجود شئ آخر وغير دائم وفائدة هذا المعنى
وجود دائم واما عدم المفعول فلم يكن عن الفاعل وان كان شرف الفاعل
انه ازال العدم بعد ما كان فشرف المبدع اكثر لانه منع العدم اصلا
ولكلا المعنيين اعني الابداع والفعل تاثير في العدم وفي الوجود اما الفعل
فاعطى الوجود وقتا ورفع عدما واقعا لا منه واما الابداع فاعطى الوجود
دائما ومنع العدم دائما وهذا المعنى اذا اجل واشرف بالبحث الذاتي اما بالبحث
عن اللوازم فلانا قد بينا ان الفاعل بعد ما لم يفعل فانما يفعل لا محالة في ما
وبتوسط حركة وزمان والمبدع الحق فانه مبدأ الكل مادة ولكل حركة
ولكل زمان ولكل جبلة فاذا نسبة العلة الاولى الى الكل معا كان مبدعا
واذا نسبت بالتفصيل لم يكن مبدعا لكل شئ بل لما لا واسطة بينه وبينه

الفصل الثالث في ان المعلول الاول واحد وانه عقل وان كون ما يكون
عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون
اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة
وصورة يكون لزوم ما يلزم عنه لذاته لا لشئ آخر والجهة التي عنها يلزم منه
هذا الشئ ليست الجهة التي يلزم عنها لا هذا الشئ بل غيره فان لزم عنه
عددان او شيئان يكون منهما شئ واحد مثل مادة وصورة فيلزمان عن
جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين
لذاته فالسؤال في لزومها ثابت حتى يكون في ذاته فيكون ذاته منقسما
بالقول وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فتبين ان اول الموجودات عن العلة

الاولى واحدة بالعدد وذاته وماهيته وحده لا في مادة فليس شئ من الاجسام
ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام بمعلول لانه قريب له وهو عقل محض لانه
صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها وتشبه ان يكون
محرك الجرم الاقصى على سبيل التشويق الفصل الرابع في انه كيف يكون التوالي
عن المعلول الاول وان ذلك لكثرة يلزم ذاته وانه يلزم عن المعلول الاول عقل
وفلك ونفس عنه وكذلك عن ذلك حتى يقف عند العقل الفعال ويحدث
العناصر الاربعة والمزاجات الانسانية ولان في الموجودات عن الاول اجساما
ولا سبيل في ان يكون عن الاول اجساما بلا واسطة ولا انه يمكن ان يكون
عن واسطة هي وحده محضة ولا اثنينية فيها بوجه فيجب ان يكون عن المبدعات
الاولى بسبب اثنينية يجب فيها ضرورة كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول
المفارقة شئ من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول
واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل بذاته ويعقل الاول ضرورة
فيجب ان يحدث من الكثرة معنى امكان الوجود ومعنى انه يعقل ذاته ويعقل
ومعنى انه يعقل الاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له
بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل
ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته ونحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذاتا واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه فيجب اذن ان
يكون هذه الكثرة علة امكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ولولا
هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة محضة ولم يمكن ان يوجد
عنها جسم ثم لا كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط فقد بان لنا فيما سلف ان العقول
المفارقة كثيرة العدد فليست اذا موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون
اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته
وصورته التي هي النفس وعقل دونه فيجب تحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب
ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل
التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن

العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة
الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبما انه ممكن الوجود في نفسه يلزمه وجود
جرمية الفلك الاقصى المعنى المشارك للقوة للمعنى وهو الجرم فيما يعقل
الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهته الكرة الاولى بجزويها اعنى
المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة كما ان امكان الوجود يخرج الى
الفعل بالعقل الذى يحاذى صورة الفلك وكذلك الحال في عقل عقل وفلك
فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي مدبر انفسنا وليس يجب ان هذا المعنى
الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود
كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى
يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم هذه المعلولات ولا هذه العقول
متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى
ابتداء آخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول
لكثرة المذكوره وخصوصا اذا انفصل كل فلك الى صورة ومادية فليس يجوز
ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم
متقدم منها علة للمتاخر وذلك ان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون
مبدا جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدا جرم ذي نفس اخرى
وذلك انا قد بينا ان كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا
والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا تحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث
فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجسم تخيل وتوهم وقد ساقنا القياس
الى اثبات هذه المعاني لانفس الافلاك واذا كان الحكم الامر على هذا فلا يجوز
ان يكون انفس الافلاك يصدر عنها افعال في اجسام اخرى غير اجسامها
الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صور
قوامها بمواد الاجسام وكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر
عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا
تسخن بحرارتها اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل

يلزم ذر

لان امكان المعلول الاول لم يسبق وجوده فالامكان انما خرج الى الفعل بالعقل الذى هو وجوده هم تعليق ظ قيدات

كثرته ذر

شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس
ثم كل نفس فانما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت
مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك
الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية لا تفعل الا بواسطة
جسمها وصح ان تفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا بين
نفس ونفس فان لم تفعل نفسا لم تفعل جرما سماويا لان النفس متقدم على الجسم
في المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير
ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم به ولكن ذاته مباينة في القوام وفي
الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد و
يحصل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل من الجسم وغير المشارك
اياه والصائر صورة خاصة به فقد بان وصح ان للافلاك مبادي غير
جرمانية ولا صور للاجرام وان كل فلك يختص بمبدا منها ولا يشترك في مبدا
واحد وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين لكنا انما نختار في هذا
الكتاب من الحجج ما لا يحوجنا الى استعمال مقدمات كثيرة وتحليل طويل
بل يكون اقرب الى الافهام وقد تبين هذا المعنى فيقال انه مما لا شك فيه
ان هاهنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث في ابدان الناس وقد تبين ذلك
في العلوم الطبيعية وسنبينها نحن بعد عن قريب وليست بعلل اولى لانها
كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة كما تبين هناك وليست ايضا بمعلولات
قريبة لهذا المعنى وذلك ان الكثرة في عدد المعلولات القريبة مترجح
فهي اذن معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة
من الاول وبينها دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان
العلل المعطية للوجود اكمل وجودا اما القابلة للوجود فقد يكون اخس
وجودا فيجب ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات ولا يجوز ايضا
ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك ان المعاني المتكثرة التي فيه بها
وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل

حساة

ويحصل

وتبين ذلك ذر

وواحدا للذات ذر

فيه

واحد منها شيئا غير ما يقتضي الآخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم
الآخر بل طبيعة اخرى وان كانت مختلفة الحقايق فيما اذا اختلفت وتكثرت
ولا مادة هناك فاذا المعلول الاول لا يجوز وجود كثرة عنه الا مختلفة النوع
فليست هذه كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة و
كذلك عن كل معلول حتى ينتهي الى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة
للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا فيكون تكثر القابل سببا
لتكثر فعل مبدأ واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السموات كلها فلا يزال
دائما عقل بعد عقل حتى يكون كرة القمر ثم تكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول
تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في
الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذا محال ان يحدث عن كل عقل عقل تحته
ونقف حيث حتى تكون القوى العقلية منقسمة متكثرة فهناك ينتهي وهذا
برهان في هذا الباب اذا استقصى قوي جدا فقد بان واتضح ان كل عقل
هو اعلى في المرتبة فانه بمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل
آخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه النفس الفلكية وبما هو ذو مادة يجب
عنه جرم الفلك وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية
فان كل صورة فهي علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام
لها فلنصادر على هذا وبيانه طويل **الفصل الخامس** في كيفية تكون
ما تحت الفلك عن الفلك واذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم عنها
وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب
ان يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون
ما هو عقل محض سببا لوجودها وهذا يجب ان نتحقق من اصول اكثرنا
التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها
وصور يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها تابعا لاختلاف قوى
الافلاك وان يكون اتفاق مادتها تابعا لما يتفق فيه الافلاك والافلاك
يتفق طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة مبدأ

تقيضيه
متفقة
التشبب
ومسببة
وحده

للمادة ويكون كذلك ما يختلف فيه مبدأ لتهيؤها للصور المختلفة ولان
المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها عن الطبيعة الفلكية وحدها
بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه المادة الآن قد كانت
المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالطبيعة
الفلكية فلو كانت عن الطبيعة الفلكية وحدها لاستغنت عن الصورة
ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كما ان الحركة المستديرة
هناك يلزم طبيعة تقسمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكذلك المادة
هم تقسمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور
وكما ان الحركة اخص الاحوال هناك فكذلك المادة اخص الذات (منها) هم وكما ان
الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة هم مبدأ ما بالقوة وكما
ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبدأ الطبيعة الخاصة والمشتركة
هم فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة
المتبدلة الواقعة فيها بالحركة مبدأ التغير الاحوال وتبدلها هم وكذلك امتزاج
نسبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر والاجسام السماويات
بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم تأثير في اجسام هذا العالم
ولانفسها تاثير ايضا في انفس هذا العالم وبهذه المعاني نعلم ان الطبيعة التي
هي مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس الغاشية في الفلك
ونعلم ذلك بادنى سعي **الفصل السادس** في تكون الاسطقسات قال
قوم من اهل العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت
في حشوه فيلزم محاكيه لدوام التسخين حتى تصير نارا وما بعد عنه بقي ساكنا
فتصير الى التبرد والتكثف حتى تصير ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكن اقل حرارة
من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر
وقلة التكثف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد
والتكثف لكن الرطب الذي يلي الارض بارد والذي يلي النار حار فهذا
سبب كون العناصر **الفصل السابع** في العناية والتدبير واما وجود

نقمها
لانّ

العناية من العلل العالية في العلل السافله فهى ان كل علة عالية فانها
يعقل نظام الخير الذي يجب ان يكون عنه في كل ما يكون فيتبع معقولها
وجود ذلك النظام وليس يمكننا ان ننكر التدبير في اعضاء الحيوان والنبات
والربط الطبيعية ولا يمكننا ان نجعل القوى العالية عشيقة لعل يكون
عنها هذه الفاسدات اوما دونها فقد بيّنا هذا بل الوجه المخلص عن
الباطلين وهو ان كل واحد منها يعقل في ذاته وهو يفعله لنظام الذي
يجب ان يكون عنه وذلك صورة ذاته بالكلية للمبدأ الاول واما
الجزويات والتغاير فلا يجوز ان ينسب اليه فاذا كان كذلك فان يعقل
كل واحد منها الصورة نظام الخير الذي يمكن ان يكون عنه مبدأ الوجود
ما يؤخذ عنه على نظيره فالصورة المعقولة التي عند المبادي مبدأ للصورة
الموجودة في الثواني ويشبه ان يكون افلاطن يعني بالصور هذه الصور
ولكن ظاهر كلامه منتقض وفاسد وقد فرغ الفيلسوف من ابانه
في عدة كتب واذا كان كذلك كانت عناية الله مشتملة على الجميع لكن
بالامور الابدية تكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد وبالامور الفاسدة
بالنوع فقط الفصل الثامن في مبدأ التدبير للكائنات الارضية والانواع
غير المحفوظة ولان الانواع ليست محفوظة فقد يتولد بجبب عقوبات و
مراحات مختلفة حيوانات ليست بمعهوده وانواع من النبات حديثه
في الوجود وليست عن اشباهها ولا مثل كون الانسان عن شبيه به فمعلوم
ان العناية بها ليست عن الاول وعن العقول الصريحة فيجب ان يكون
لمبدأ بعدها وهو اما نفس منتبه بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية
ويشبه ان يكون راى الاكثر انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية
وخصوصا نفس الشمس او الفلك المائل وانه مدبر لما يحب القمر بمعاضدة الاجسام
السماوية وسطوع نور العقل الفعال ويجب على كل حال ان يكون هذا المعنى
بهذه الحوادث مدركا للجزويات فلهذا السبب ظن ان الاشبه ان يكون
هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجزئيتها ان تتخيل وتحس الحوادث احساسا

فيجوز ان يكون ذلك

المبدأ

صور افلاطن

يليق به فاذا احدث حادث عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي
اليه فح يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان
النفس المعينة للداعين والمقدرة بالاحلام وغير ذلك ويشبه ان يكون
ذلك حقا فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر
وذلك لانه كما شاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي
يجب هناك فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدا لتغيرات
الاحوال في سكان هذا العالم يحدث منه فيها تعقل للواجب الذي يدفع
به ذلك النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل
فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص وشر يدخل هذا العالم
واجزائه ليتبع تلك العناية ما يلزمها من الخير والنظام فلا يجب ان يختص
ذلك بشيء دون شيء فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يندفع فهناك سر
لا نطلع عليه وعسى العناية لا توجبه ومعنى العناية ما اوضحناه الفصل
التاسع في امكان وجود امور نادره عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة
ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد
ان يهلك به شريرا وينتعش خيرا ويحدث نارا وزلزلا او سبب من الاسباب
الغير المعتاده لان المواد الطبيعيه يحدث فيها ما يفعله مثل ذلك الجوهر
فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فح
يحدث امورا لا عن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الطبيعي
الحادث كما ان اصنافا من الحيوان والنبات التي من شانها ان يكون
بالتوالد يكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها
على سبيل التولد ويحدث فيها صور حادثة جديده لم يكن في مباديها
ويكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ولا يجب ان ننكر من احوال التدبير
امور غير معهوده فهى نوادر وعجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفت
الفصل العاشر في ان هذا المبدأ كيف يفعل ما هو في الحال والمستقبل
وكيف يؤثر ذلك ولا حلات النفس الاجرام السماوية عامله بما يفعل علما كليا

التعقل

وجزويا وعالمة بما يلزم افاعيلها فيجب ان يكون الاحوال المتجددة في هذا
العالم والتي يكون في المستقبل تابعة لها في الحال كالنتايج للمقدمات
معلومة هناك بالضرورة لا انها يحتاج الى ذلك او يكمل به فالانذارات
في الاحلام والوحي وهذه النوادر منسوبة الى مثل هذه المبادي فلا يجب ان
يتعجب فيقال كيف نعرض من هذه المبادي النفسانية شيء لا على المجرى الطبيعي
فان من اعتبر حال بدنه ونفسه سهل عليه دفع هذا التعجب عن ظنونه وذلك
ان من شان بدننا ان يحدث فيه حرارة وبرودة وحركة وسكون على سياق
مقتضى الامور الطبيعية ويكون ذلك متولدا عن اسباب قبل اسباب في
مدة محدودة وقد يعرض لا عن اسباب طبيعية بل عن موهمات نفسانية
كالغضب فانه يحدث حرارة في الاعضاء ليس سببها طبيعة والخوف فانه
يحدث برودة في الاعضاء ليس سببها طبيعة وكذلك الخيال الشهواني
يحرك الاعضاء وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي ويحدث ريحا وان
لم يكن ذلك عن اسباب متقدمة طبيعية والدليل على ذلك ان هذه
كلها تحدث على ما ذكرناه لم تحدث وكذلك الوجل يحدث به رعدة وفضا ... نا
قويا فعلى هذا حال نفس العالم عند بدنه وسمعت ان طبيبا حضر مجلس
ملك من السامانيين وبلغ من قبوله ان اهله لمواكلته على المائدة
التي يوضع له في دار الحرم ولا يدخلها من المذكور داخل وانما يتولى الخدمة
فيها بعض الجواري فتنبا جارية تقدم الخوان وتضعه اذ فتحت فيها ريح
ومنعها الانتصاب وكانت حظية عند الملك فقال للطبيب عالجها
في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي
بلا مهلة ففزع الى التدبير النفساني وامران يكشف عورتها فلما حاولت
ساير الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوته انت على الريح الحادثة تحليلا
فانبعثت مستقيمة سليمة **الفصل الحادي عشر** فصول في الاشارة الى
عناية الصانع وعدله وآثار حكمته في السموات والارض ولنعد الآن
الى الراس ونقول انه لما كان علم الحق الاول بنظام الخير على الانقص فيه وكان

عما ذكرناه في وقت لو لم يكن ماذكرناه حلم

حكاية

حاولت در

ذلك العلم سببا الوجود ما هو علم به حصل الكل في غاية من الاتقان لا يمكن ان
يكون الجزئيات الا على ما هو عليه ولا هي مما يمكن ان يكون للكل الا وقد كان له
فكل شيء من الكل على جوهره الذي ينبغي له وفعله الذي ينبغي وان كان
منفعلا قابلا للاضداد فمدته مقومة بين الضدين على العدل اذ كان
احدهما بالفعل فهو الآخر بالقوة والذي بالقوة حتى ان يصير بالفعل مرة وبكل
ذلك اسباب معده وما عرض له من ذلك ان يزول عن كماله بالقسر فانه فيه
قوة ترده الى كماله وجعلت الاسطقسات قابلة للقسر حتى يمكن منها المزاج
ويمكن بقاء الكائنات منها بالنوع فان امكن بقاؤه بالعدد اعطى السبب
المستبقي له على ذلك وما امكن بقاؤه بالنوع اعطى السبب المستبقي له على ذلك
وكانت القسمة العقلية توجب باقيات بالعدد وباقيات بالنوع فوفى الكل
وجوده ورتبت الاسطقسات مراتبها فاسكن النار منها اعلى المواضع وفي
مجاورة الفلك ولولا ذلك لكان مكانها في موضع آخر وعند الفلك مكان
حرم آخر يلزمه السخونة لشدة الحركة فيضاعف الحار بالفعل ويقلبان ساير
الاسطقسات فيزول العدل ولما كان يجب ان تغلب في الكائنات التي عنا به
الجوهر اليابس الصلب ومكان كل كائن حيث يكون مكان الغالب عليه وجب
ان يكون الارض اكثر بالكم في الحيوان والنبات ويكون مكان الحيوان والنبات
حيث يكون الارض ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون مكانها بعيدا عن
الحركة السماوية فان تلك الحركة اذا بلغت بتاثيرها الاجساد غيرتها وافسدتها
فوضعت الارض في ابعد المواضع من الفلك وذلك هو الوسط واذا كان
الماء يتلو الارض في هذا المعنى وكان مكانا الارض لكثير من الكائنات وكان
يشارك الارض في الصورة الباردة جعلوا الماء يتلو الارض ثم الهواء لهذا
السبب ولانه يشارك الماء والنار في الطبيعة ولما كانت الكواكب اكثر
تاثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصا الشمس والقمر وكانت هي
المدبرة لما في هذا العالم جعل ما فوق الارض من الاسطقسات مشفا لينفذ
فيه الشعاع وجعلت الارض ملونة ليثبت عليها الشعاع ولم يخلطها الماء لمستقر

كفاية

عليها الكاينات والسبب الطبيعي في ذلك يبس الارض وحفظه للشكل القريب
اذا استحال منه واليه فلا يبقى مستديرا لكن مضرسا وعشل الماء الى الغور من
اجزائه والاجرام السموية لم يكن كلها بجميع اجزائها مضيئة ولا لتشابه فعلها
في الامكنة والازمنة ولا يجتمع اجزائها مشفه والا لما نفذ عنها الشعاع بل
خلق فيها كواكب ثم لم يترك والكواكب ساكنة والا افرط فعلها في موضع بعينه
فقسد ذلك الموضع ولم يؤثر في موضع آخر فقسد ذلك ايضا بل جعلت متحركة لينتقل
التاثير من موضع الى موضع ولا يبقى في موضع واحد فيفسده ولو كانت حركتها
للحقيقة تلك السريعة بعينها للزمت دائرة واحدة فافرط فعلها هناك
ولم يبلغ فعلها ساير النواحي بل جعلت هذه الحركة منها بانعه الحركة مشتملة
على الكل ولها في نفسها حركة بطيئة يميل بها الى نواحي العالم جنوبا وشمالا
ولولا ان للشمس مثل هذه الحركة لم يكن شتاء ولا صيف ولا فصول فجرت بين
منطقتي الحركتين وجعلت الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس تميل الى الجنوب
ليستولي على الارض الشمالية البرد ويحتقن الرطوبات في بطن الارض وتميل
الى الشمال بعد ذلك صيفا ليستولي الحرارة في ظاهر الارض ويستعمل الرطوبات
في تغذية النبات والحيوان فاذا جف باطن الارض يكون البرد قد جاء والشمس
مالت فتارة عنت الارض غذاء وتارة تغذو ولما كان القمر يفعل شبيها بفعل
الشمس من التسخين والتحليل اذا كان متبدرا قوي النور جعل مجراه في تبدره
مخالفا لمجرى الشمس فالشمس يكون في الشتاء جنوبية والبدر جنوبيا لئلا يجتمع
السببان المسخنان معا في الصيف يكون الشمس شمالية والبدر جنوبيا لئلا
يجتمع السببان المسخنان ولما كانت الشمس صيفا على سمت رؤس اهل المعموره
جعل اوجها هناك ليجتمع قرب الميل وقرب المسافة معا فيشتد التاثير ولما
كانت الشمس شتاء بعيده عن سمت الرؤس جعل حضيضها هناك لئلا يجتمع
بعد الميل وبعد المسافة فينقطع التاثير ولو كانت الشمس دون هذا القرب
او فوق هذا البعد لما استوى تاثيرها الذي يكون عنها الآن وكذلك يجب
ان تعتقده في كل كوكب وفي كل شيء وتعلم انه بحيث ينبغي ان يكون عليها وانها

ان لم يكن على ما هي عليه من اجل ما بعدها فانها على ما هي من اجل نظام الخير في
الكل وتابعة لعلم البارئ انه كيف ينبغي ان يكون الخير في الكل فان نحن هذا
المعنى قصدا فلا باس به ولا يكون القصد الذي يلزمه المحالات المذكورة وهذا
هو الذي يسميه الاوايل عناية سابق علم الله تعالى بانه كيف يجب ان يكون الوجود
كله وكل جزء منه في ذاته وفعله وانفعاله وان لم يكن لاجل فعله وانه
كيف ينبغي ان يكون صدور الخير منه الذي يتبع خيريته لا ان يقصد جوهره
الغني عن كل شيء تم المقالة الثانية والحمد لله **المقالة الثالثة**
فيما ذكرناها في صدر الكتاب الفصل الاول في تخصيص النظر المختص بالمبدا والنظر
المختص بالمعاد المقالتان الكليتان تماثل هذه في المبدا ومعناه الاشارة الى
ترتيب الموجودات على تقدمها وتاخرها بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع
اقدم منها بالكمال والشرف وهذه المقالة في المعاد ومعناه الاشارة الى ترتيب
الموجودات على تقدمها وتاخرها بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اشد
تاخرا في الكمال بل يكون التوالي في الوجود اقدم في الكمال فصعود هذا الترتيب
دائر على ذلك الترتيب الاول فهناك ابتداء من الاشرف الى الادنى حتى
انتهى الى الاسطقسات ثم هذا الابتداء عائد من الادنى الى الاشرف معاكسا
للاول فمن البدو الاول الى الاسطقسات هو الترتيب الآخذ على نظام المبادي
وعند الانسان سمي المعاد ولم المعاد للحق والنسبة بالمبادي العقلية فكانها
دارت على نفسها فكان عقل ثم نفس ثم اجسام ثم نفس ثم عقل يعود الى مرتبة
المبادي **الفصل الثاني** في كيفية تكون العائدات من العناصريات
والابتداء من النباتات فنقول ان الاسطقسات تمتزج فيكون منها الكائنات
وقد قلنا ما معنى الامتزاج في الطبيعيات فاول الحوادث هي الآثار العلوية
والجمادات المعدنية ثم اذا وقع امتزاج اقرب الى الاعتدال حدث النبات
فاعطاها الجرم السماوي التهيؤ لقبول النفس النباتية فقبلتها اما منه واما
من العقل الفعال فحدثت قوة التغذية وهي قوة من شانها ان تورد على البدن
شبيها به تتغير به لغير الشبيه اليه ثم يلصقه بالبدن ليسد به ما انتقص بالتحليل

فيسلم به بقاء الشخص ويخدمها القوة الجاذبة لهذا الشئ القابل للتشبيه
وهو الغذاء والهاضمة له حتى يصير متحللا سريعا الى قبول فعل الغاذية و
الماسكة حتى يتم فيها فعل الهاضمه والدافعة للفضل الذى لا يشبه ولا
ينهضم ويخدم هذه الاربعة الكيفيات الاربع فيعين الحرارة فيما يحتاج
فيه الى تحليل وتحريك والبرودة فيما يحتاج اليه الى امساك وتسكين و
الرطوبة فيما يحتاج الى ترقيق وتشكيل واليبوسة فيما يحتاج فيه الى تقويم و حفظ
للتشكل ودون الغاذية النامية قوة اخرى يخدمها الغاذية وهى
القوة النامية وهى التى من شانها ان يتصرف بالغذاء الصائر غذاء
بالفعل فى ترتيب الجسم النباتى طولا وعرضا وعمقا على تناسب يبلغ به كماله
فى النشو ويقف عند منتهى فعله ويخلفه الغاذية فى فعله ثم قوة اخرى ينهض
عند فتور النامية ويسمى المولده وهى التى من شانها ان تفرز اجزاء من
فضله الغذاء من شانها ان يتحرك الى تكوين شبيه بالشخص الاول ويخدمها
قوة التصوير فى تمام فعلها اذا حصل فى الرحم والقوتان الاولتان توجدان
فى كل نفس نباتيه واما هذه فانما يوجد فى الكامل من النبات وربما وجدت
هذه القوى بتمامها فى شخص واحد وربما انقسمت فى شخصين فكان فى احدها
منه مبداء القوة الفاعلة وفى الآخر مبدا القوة المنفعلة واذا اجتمعا
حصل التوليد وهذه اكثر فى الحيوان **الفصل الثالث** فى تكون
الحيوانات وقوى النفس الحيوانية واذا امتزج العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا
عند الاهيات لقبول النفس الحيوانيه وذلك بعد ان يستوفى درجة النفس
النباتية والنفس الحيوانية كمال اول الجسم طبيعى الى حى ما القوه من شانه ان
يحس ويتحرك بالارادة وقوى هذه النفس ينقسم الى مدركه ومحركه والمدركه
ينقسم الى ظاهره وباطنه ومبدا الحركة ينقسم الى الجالب للنافع وهو الشهوة
للالذ ودافع للضار وهو الغضب السابق الى الانتقام ويتم فعلهما بالشوق
والاجاع واما المدركات فالظاهرة منها هى الحواس الخمس فى الظاهر وقوى الحس
بالحقيقة لان اللمس ليست قوة واحدة بل اربع قوى كل يختص بمضادة واحدة

فالحر والبرد حاكم وللصلب واللين حاكم وللياس والرطب حاكم وللخشن و
الاملس حاكم ولكن لما كانت هذا القوى فاشية معا فى آلة واحدة فى الظاهر
ظنت قوة واحدة واما فى الباطن فالقوى التى للحيوانات الكاملة خمس او ست اولها
قوة البنطاسيا ويسمى الحس المشترك وهى التى يؤدى اليه المحسوسات ما احسته
وهى الحاس بالحقيقة ثم القوة الخيالية وهى التى يحفظ ما ادته المحسوسات من
الصور المحسوسة والفرق بينها وبين الاولى ان الاولى قوة قابله والخيالية
قوة حافظة وليست القوة القابله والحافظه واحدة ويتلو القوة الخيالية
قوة اخرى اذا كانت فى الناس واستعملها العقل سميت القوة المفكرة واذا كانت
فى الحيوانات او فى الناس واستعملها الوهم سميت القوة المتخيلة والفرق بينها
وبين الخيال ان الخيال لا يكون فيه الا ما اخذ عن الحس والمتخيلة قد تركب
وتفصل وتحدث من الصور ما لم يحس ولا يحس البته مثل انسان طائر و
شخص نصفه شجر ويتلو هذه القوى قوة الوهم وهى التى يدرك فى المحسوسات
معانى غير محسوسة والدليل على ان فى الحيوان مثل هذه القوة ان الشاة اذا
رأت الذئب خافت وهربت فقد ادركت لا محالة صورته وشخصه وادركت
عداوته ومضادته واذا رات السخلة التى ولدته حنت فقد رات اذا
شخصها وادركت ملائمتها وكذلك الحيوان يميز الدفه والحس البرو ويقصده
لمنافعه ويدرك مضادة والمسئ اليه من الناس فيهرب منه او يقصده بالسوء
ويمح ان يدرك الحس ما ليس او بالخيال فبقى ان فى الحيوان قوة مدركة لهذه المعانى
الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات ويسمى هذه بالقوة بالوهم ويتلوها قوة
اخرى هى خزانة لها وتسمى الذكر والحفظ ونسبة الحفظة والذكر الى ما يدركه
الوهم نسبة الخيال الى ما يدركه الحس والخيال والبنطاسيا فى مقدم الدماغ
ومبداه القلب والذكر والحفظ فى مؤخر الدماغ ومبداه القلب والحيوان
اول ما يكون منه يكون قلبه وفى قلبه روحه ومبدا القوى النفسانيه
كلها ثم يفيض عنه فى الاعضاء قوى يحيها يتم هناك افعالها فاذا يكون
الدماغ فاض اليه قوة الحس والحركة وتم هناك فعله الاول لان الروح يكتسب

اعتدالاً بتبريد الدماغ ثم تنفض من الدماغ الى الآلات الجزوية قسم هناك فعلم
الثاني وكما ان الدماغ ليس وحده بصيراً وان كان مبدأ للبصر بل البصير يتم
بعضو غير الدماغ كذلك القلب ليس وحده الحاس لجميع البدن وان كان مبدأ
له وكذلك في الحركة فان آلته الاولى فيهما والعصب آلته الثانية وآلة الدماغ
الاولى وكما ان الدماغ يبعد في عصبة واحدة قوى مختلفة في ان بعضها حساسة
وبعضها محركة والحساسة بعضها ذائقة مثلاً وبعضها لامسة كذلك قد ينفذ
من القلب والشريان الواحد الى الدماغ قوة احساس وحركة والى الكبد اذا
قوة التغذية فلا يمتنع ان ينفذ من مبدأ واحد قوى مختلفة في آلة واحدة ثم تنقسم
في الاعضاء فيتفرق فيختص كل عضو منها قوة على حدة فيكون الشريان ينفذ فيه مادام
واحداً الروح حاملاً لمبادي القوى كلها ثم اذا انقسم فارتفع شعبة منه الى الدماغ
ينفذ فيها قوة واذا انحطت شعبة الى الكبد ينفذ فيها قوة اخرى فان شعب
هذه حالها وايضاً فان شعب الاورده هذه احوالها فان لكل عضو قوة غاذيه
مخالفة لما في العضو الآخر في النوع وانما مبدأها كلها الكبد بعد القلب وآلتها
الوريد ومن عرف التشريح لم يستبعد هذا فالقلب مبدأ للقوى كلها وذلك
لان النفس واحدة بالذات وانما محل هذا القلب ثم يكون مبدأ القوى كثيرة
وبين البدن وبين القوى جرم لطيف حار هو الحامل الاول لهذه القوى
كلها ويسمى الروح وهو حادث عن امتزاج لطافة الاخلاط والحارتها على
نسبة محدودة كما ان الاعضاء حادثة عن امتزاج كثافة هذه الاخلاط ولولا
ان القوى تنفذ بتوسط جسم لما كانت السدد تمنع الحس والحركة ولولا ان هذا
الجسم شديد اللطافة لما نفذ في مسالك العصب وهذا الروح مادام في القلب
فيسمى روحاً حيوانياً ثم اذا حصل في الدماغ وانفعل انفعالاً ما سمي روحاً نفسانياً
ومسكنه هناك في تجاويف الدماغ وبطونه ثم اذا حصل في الكبد يسمى روحاً
طبيعياً ومسكنه بطون الاورده وهذا الروح يحصل في القلب على من اجنى
في اكثر الحيوان مزاج ونسبة حارة تختص بالذكران ثم يفعل الطبيعة الآلات
الاناث ولبعدها الى القوى الحسية فيبقى آلات السمع والبصر خلفه لادراك ما بعد

واللمس لادراك ما قرب والشم والذوق لتمييز الغذاء ونبطاسيا ليستدل من
محسوس على محسوس حتى ان قصر الشم والذوق في الدلالة على الغذاء مثلاً دل عليه
اللون لان الحاس الاول قد يكون قد عرف هو ان هذه اللون لهذا الطعم اذا
اجتمع عنده صورة اللون في الخيال معاً والخيال يحفظ ذلك فلا يحتاج كل وقت
الى تجربة والوهم ليدرك ما لابد منه من معان غير محسوسة والذكر لئلا
يحتاج الوهم دائماً الى تجربة والمتخيلة ليستعد الوهم بها ما زال عن الذكر او يستنبط
ما ليس يذكر تعرض صورة خيالية مركبة ومفصلة ليوافق التي من شانه ان يتبعه
ذلك المعنى فيحصل ذلك المعنى المط **الفصل الرابع** في تكون الانسان
وقوى نفسه وتعريف العقل الهيولاني واذا امتزجت العناصر امتزاجاً قريباً
جداً من الاعتدال حدث الانسان ويجتمع فيه جميع القوى النباتية والحيوانية
ويزداد نفساً تسمى ناطقة ولها قوتان قوة مدركة عالمة وقوة محركة عاملة
وللقوة المدركة العالمة تختص بالكليات الصرفة والقوة المحركة العاملة تختص
بما من شان الانسان ان يعمل فيستنبط الصناعات الانسانية ويعتقد
القبيح والجميل فيما يفعل ويترك كما ان النظرية يعتقد الحق والباطل فيما يرى
ولكل واحدة من القوتين ظن وعقد والظن ضعف فعل والعقد قوة
فعل والقوة العاملة مشتبهة بالعادات مروية من الصنائع مختار للخير
او ما يظن خيراً في العمل ولها الحرية والعبادة والحكمة العملية المتوسطة
بينها وبالجملة الافعال الانسانية ويستعين كثيراً بالقوة النظرية فيكون
عند النظري الرأي الكلي وعند العملي الرأي الجزوي المعد نحو المعمول واما القوة
النظرية فلها مراتب فاول مراتبها ان يكون يهيؤ للنفس لا للبدن ولا المزاج
للبدن وذلك لتهيؤ بحسب المعاني المعقولة الكلية وقد بان في كتب المنطق
وكتب الطبيعية بحسب نظرين واعتبارين مختلفين ان الصورة المعقولة
ما هي والصورة المحسوسة ما هي والكلية ما هي والجزوية ما هي وان هذه
القوة كيف تحدث فيها المعقولات الكلية وهذه التهيؤ قوة للنفس يسمى
العقل الهيولاني والعقل بالقوة وانما سمي هيولانياً تمثاله للاجسام هيولى الاصورة

لها البتة ولكن من شانها ان تقبل كل صورة محسوسة كذلك في الانفس هيولى
لا صورة لها البتة ولكن تقبل كل صورة معقولة ولو كانت مخصوصة بصورة
محسوسة لما صلحت لان تقبل الصورة المعقولة على ما نثبته عن قريب ولو كانت
مخصوصة بصورة معقولة لما قبلت غيرها قبولا مستقيما كاللوح المكتوب
فيه ولكنها استعداد محض لقبول الصورة كلها **الفصل الخامس** في ان
العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي وانه كيف تعقل المعقولات المحسوسات
التي هي معقولة بالقوة وانها انما تخرج الى العقل بالعقل الفعال وانها
تكون اولا عقلا بالملكة ثم بالعقل ثم عقلا مستفادا ومن شانها ان تصير عالما
عقليا ان تحصل فيها صورة كل ما في مادة ولكن القوة العقلية تجرد صورته
عن المادة على ما نوضح عن قريب فيكون خالقه وفاعله للصور المعقولة
وقابلها معا والعالم اما عالم عقلي واما عالم حسي وكل عالم حسي فانما هو
بصورته فاذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه
عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل لانه نسبته بالعالم العقلي
ونسبة بنفسه العالم الحسي فيكون فيه ماهية كل موجود وصورته
فان غير عليه فاما لانه في نفسه ضعيف الوجود شبيه بالعدم وهذا مثل
الهيولى والحركة والزمان واللانهاية واما لانه شديد الظهور فبهر القوة كالضوء
للابصار وهذا مثل مبدا الكل والامور العقلية الصرفة فان كون النفس
الانسانية في المادة تورثها ضعفا عن تصور هذه الظاهرات جدا في
الطبيعة فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة واستكمل شبهها
بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري وفي علمه السابق لكل وجود
بالذات لا بالزمان فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم
عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدا الاول ولما كان كل ما يخرج من القوة الى
الفعل يخرج بسبب معد له ذلك الفعل وجب ان يحدث فيه فعل عما يلي
تلك الصورة وتفيد شيء كالافق الذي لم يجب ان يخرج هذه القوة الى الفعل شيء
من العقول المفارقة المذكورة اما ان كلها واما الاقرب اليها في المرتبة وهو

بالفعل
كل موجود مما بذاته معقول لخلوه عن المادة وما هو بذاته غير معقول بل صورة صح

عش

العقل الفعال وكل واحد من العقول المفارقة عقل فعال لكن الاقرب منا عقل
فعال بالقياس الينا ومعنى كونه فعالا انه في نفسه عقل بالفعل لا ان فيه شيئا
هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا وهو كمال بل ذاته صورة عقلية قائمة
بنفسها وليس فيها شيء مما هو بالقوة ومما هو مادة البتة فهي عقل وتعقل ذاتها
لان ذاتها احد الموجودات فهي عقل لذاتها ومعقولة لانها موجودة من
الموجودات المفارقة للمادة فلا يفارق كونها معقولا ولا كونها هذا العقل
كونها هذا المعقول وانا عقولنا فنفرق فيها ذلك لان فيها ما بالقوة فهذا
احد معاني كونها عقلا فعالا وهو ايضا عقل فعال بسبب فعله في انفسنا واخراجه
اياها من القوة الى الفعل وقياس العقل الفعال الى انفسنا قياس الشمس الى
ابصارنا وقياس ما نستفاد منه قياس الضوء المخرج الحس بالقوة الى الفعل
والمحسوس بالقوة الى الفعل فاول ما الحدث من الفعل الفعال والمحسوس بالقوة
الى الفعل فاول ما يحدث من الفعل الفعال في العقل الهيولاني هو العقل بالملكة
وهو صور المعقولات الاولى التي تحصل بعضها لا بتجربة ولا قياس ولا استقراء
مثل ان الكل اعظم من الجزء بعضها بالتجربة مثل ان كل ارض ثقيلة وهذه
الصور تهيئها القوة على كسب غيرها فيكون كالضوء للابصار واذا حصل العقل
بالملكة استعدت النفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد وكلاهما واحد
بالذات مختلفة بالاعتبار فانه اذا حصل العقل بالملكة تمكنت النفس من
استعمال القياس والحد وتوصلت الى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها
بالطلب واما الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحد فيكون بفيضان
النور العقل الفعال ويكون نحو حاله حال المعقولات الاولى فانه كما ان الكل
اعظم من الجزء مقبول بنور العقل الفعال بلا حجة فكذلك ما صح بالقياس والحد
بعد قيامهما مقبول بنور العقل الفعال بلا حجة وكما ان هناك لو سال سائل
لم كان هكذا لم يكن جواب كذلك هنا اذا سال سائل لم كان القياس والحد الصحيح
توجب علما لم يكن جواب بل المبدا هو العقل الفعال في جميع ذلك فاذا حصل
للنفس المعقولات المكتسبة صار من جهة تحصيلها لها وان كانت غير قائمة

فيه بالفعل عقلا بالفعل لان له ان يعقل متى شاء من غير استثبات طلب واذا
اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمة سميت تلك المعقولات عقلا مستفادا من
خارج اى من العقل الفعال بطلب وحيلة وغاية كمال العالم العنصرى ان يحدث
منه انسان وساير الحيوانات والنبات يحدث اما لاجله واما لئلا تضيع
مادة كما ان البناء الحاذق يستعمل الخشب فى غرضه فما فضل لا يضيعه بل يتخذه
قسيا وخلالا وغير ذلك وغاية كمال الانسان ان يحصل لقوته النظرية العقل
المستفاد ولقوته العملية العدالة وهاهنا يختم الشرف فى عالم المعاد **الفصل
السادس** فى ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة فى جسم بل جواهر قائمة بنفسها
ونحن الآن ملتمسون ان نعرف كيف يأخذ كل قوة مدركة صورة المدرك
اذا كان ذاتا عقلية فلا يجوز ان يدرك قوة حسية ولا قوة فى جسم بوجه من
الوجوه والبرهان على ذلك ان كل قوة فى جسم فان الصورة التى يدركها
كل جسمها لا محالة ولو كانت محلها مجردة عن الجسم لكان لتلك القوة
قوام دون الجسم ثم لا يجوز ان يكون لصورة عقلية كيف كانت عقلية بذاتها
او بتجريد العقل اياها تصور وحلول فى جسم وذلك لان كل معنى وذات عقلية
فهى بريئة عن المادة عن عوارض المادة وانما هو حد فقط ثم كل صورة تحل
جسما فقد يمكن فيها ان ينقسم فان تشابهت الاقسام فيكون الكلى لم يدرك
مرة بل مرارا بغير نهاية بالقوة وان لم يتشابه الاقسام وجب ان يختلف
فيجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها
قائما مقام الجنس لان اجزاء تلك الصورة تكون اجزاء معنى الذات ومعنى
الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه ولكن القسمة ليست واجبة ان
تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء
الصورة كيف اتفق فصلا وجنسا فليفرض جزءا جنسا وجزءا فصلا معينا
ولنقسم على خلاف تلك القسمة فان كان ذلك بعينه فهذا محال وان كان
فصل آخر وجنس آخر حدث للشىء فصول كيف اتفق واجناس كيف اتفق وبغير
نهاية وهذا محال ثم كيف يجوز ولم يجب ان يكون صورة هذا الجانب مختصا

بانه جنس وصورة هذا الجانب مختصا بانه فصل وان كان هذا الاختصاص
يحدث بتوهم القسمة فالتوهم يغير صورة الشىء وهذا محال وان كان موجودا فيجب
ان يكون عقلتا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال فى كل واحد من الشيئين
ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية فيكون للمعقول الواحد مبادى
معقولة بلا نهاية ثم كيف يمكن ان يحصل من معقولين معقول واحد ويخص
يعقل طبيعة الفصل بعينها الطبيعة للجنس فيجب ان يحل الفصل وصورته
فى الجسم حيث طبيعة الجنس فيستحيل هذه القسمة ثم الواحد الذى لا قسمة له
كيف يعقل والحد من جهة ما هو حد واحد فكيف يعقل من جهة وحدته
والفصول المجردة التى لا ينقسم الى فصول والاجناس المجردة التى ليس لها
اجناس وفصول والمعقولات التى لا قسمة لها الى مبادى حدود كيف يعقل
فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا تحل جسما من الاجسام ولا تقبلها
صورة منقررة فى مادة جسم هذا قسم **الفصل السابع** فى ان المحسوسات
لا يعقل البتة من جهة ما هى محسوسة بل يحتاج الى آلة جسمانية يحس بها او
يتخيل وان القوة العقلية تقبلها من المحسوسية الى المعقولية وان ذلك
كيف هو ونعود الى الراس ونقول واما ان كان المدرك ذاتا محسوسا فلا
يجوز ان يعقل ايضا على ما هو عليه من محسوسيته لان محسوسيته توجب ان
يتخيل له فى التصور اجزاء متفاوتة فيكون مثلا زاوية فى جانب وخط فى جانب
آخر ويد فى جانب وراس فى جانب آخر واذا افترقت فى التصور هذا الافتراق
فاما ان يكون ذلك لافتراقها فى المعنى او لافتراقها فى المادة وافتراقهما
فى المعنى والصورة لا يوجب ان يوجد فيها افتراق فى التخيل وذلك لان
المعانى المختلفة قد يتخيل معا مثل سواد وصلابة وشكل والمعانى المتفقة
قد يتخيل مفارقة مثل يدين ورجلين فبقى ان يكون السبب فى ذلك افتراقهما
فى المادة فوجب ان يكون قابلها معنى فى مادة وان شئت ان تستقصى
هذا فتأمل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس ولكن العقل
اذا رام تصور هذه المعقولات جردها عن المادة وعلايقها معا فى فعل لكثرة

واخذ الطبيعة الكلية المشتركة لان الكثرة تابعة للمادة والمعنى لا كثرة فيه ورفع باللحوق المعين من وضع وشكل وكيفية وكمية واين فان جميع ذلك من علايق المادة ولو كانت من علايق الحد والمعنى لما اختلفت زيد وعمرو في وضع واين وكيف وكم مع انقسامها في الصورة فقد بان بانه ليس شيء مما هو محسوس معقول ولا ما هو معقول بمحسوس وان العقل هو الذي يحلق المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها وانما يفعل بالملكة المستفادة من الشيء الذي هو بذاته عقل وبجوهره معقول لا بان يجرده العقل عن هيئة غير معقولة فتصير معقولا وبالحري ان يكون مثل هذا الجوهر مبدأ لان يعقل به غيره مما ليس بذاته معقولا وذلك لان الذي هو بذاته فهو مبدأ في كل شيء لما ليس بذاته كالحار بذاته هو الذي يسخن والبارد بذاته هو الذي يبرد فالعقل بذاته هو الذي يخرج العقل بالقوة الى الفعل **الفصل الثامن** في مراتب تجريد الصور عن المادة ونقول ان كل ادراك حسي ووهمي وعقلي فهو بتجريد الصور عن المادة ولكن على مراتب فالحس يجرد الصورة عن المادة لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوسات فالحاس عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا احدث فيه اثر من المحسوس ان يكون مناسبا للمحسوس لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصول احساسه به فيجب لا محالة ان يكون صورته مجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما لكن ياخذها مع علايق المادة وباضافة الى مادة حتى اذا غابت المادة بطلت تلك الصورة واما الخيال فياخذ الصورة فيجرد اكثر وذلك لان تلك الصورة يكون فيه ولا مادتها ويكون فيه وان غابت المادة ايضا ولكن لا يكون مجردة عن العوارض اللاحقة لها من المادة فان الخيال لا يتخيل الا ما احس ولا يتخيل انسانا ما من جهة ما هو انسان بحيث يشاركه فيه كل انسان بل من جهة ما هو انسان ما وبقدر ما من الكم والكيفية والاين والوضع ثم الوهم يجرد الصورة عن المادة اكثر لانه ياخذ معاني غير محسوسة بل هي معقولة لكن لا ياخذها كلية معقولة بل مربوطة بمعنى محسوس مثلا ان الوهم

لا يتوهم الضار والنافع بما هو ضار ونافع كلي بل بما هو هذا الشخص واما العقل فانه يجرد الصورة تجريدا تاما فيجردها عن المادة ويجردها عن اضافة المادة اليها ويجردها عن لواحق المادة وياخذها احدا محضا فاما ان كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله الى هذه المعاني التي من شانها ان تصرع المالات العوالم هي ما هي بصورها وهي تاخذ صورة كل محسوس ومعقول فيترتب فيها من المبدأ الاول الى العقول التي هي الملائكة المقربين الى الانفس التي هي الملائكة بعدها الى السموات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مثل فانبوره العقل الفعال ما في الذات فانا قد اوضحنا ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم فاذا هذه القوة لجوهر غير جسم ولا منطبع في جسم **الفصل التاسع** في استقصاء القول في ان العقل لا يفعل بآلة ولا يفسد النفس من انفساد الآلة فان كانت في جسم فمعنى آخر على ما نذكره بعد ومما يوضح ان هذه القوة بجوهر غير جسم ولا في جسم وهو المسمى بالنفس الناطقة ان معقولات هذه القوة بالقوة امور غير متناهية واعتبر ذلك من الصور العددية والاشكال الهندسية فهي اذا قوة على امور غير متناهية ليس شيء منها ممتنعا عليها وقد صححنا انه ولا قوة من القوى الجسمانية يكون غير متناهية وايضا فان هذه القوة ان كانت تفعل بذاتها فلها قوام بذاتها لان الذات قبل الفعل فما ليس له انفراد بقوام ذات فلا يجوز ان يكون له انفراد بفعل لكن هذه القوة تفعل بذاتها بغير آلة وذلك لانها يعقل ذاتها ويعقل آلتها ويعقل انها عقلت فليس لها آلة الى آلتها ولا الى ذاتها وفعلها ولو كانت تعقل بآلة لكانت لا يعقل الا له ولا ذاتها ولا فعلها اذ كانت الآلة بينها وبين غيرها ولم يكن بينها وبين ذاتها وبين آلتها وفعلها آلة ولهذا كان الحس لا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه لانه كان يحس بآلة فاذا الجوهر الذي له قوة العقل انفراد بذات وقوام بذات ولو كانت تعقل بآلة لكانت الشيخوخة توجب في كل شيخ وهنا في العقل كما توجب وهنا في الفهم والحدس والحس والتخيل فان ذلك السبب ان فعل هذه القوة بلا آلة فاذا كلت الآلة كل الفعل ولو اعطى

الشيخ يبصر مثل بصر الشاب لا ضر كما يبصر الشاب فقد بان ان العقل ليس بآلة
جسمانية والا لكان لا يمكن ان يبقى على حاله احد من الشيوخ البتة ولكن
العقل في اكثر الامر يزداد قوة بعد الاربعين وهناك يأخذ البدن في الضعف
والنقص فلو كان العقل يفعل بآلة من آلات البدن لكان قوة العقل تنقص
باستعمالها في المعقولات الصعبة لانفعال الآلة ولكانت اذا ادركت عن
معقول قوي لم يدرك الضعيف لان الآلة تكون انفعلت مثل ان الحس تضعفه
استعمال المحسوسات القوية ويبقى بعدها فيه اثر يمنعها من الشعور بالمحسوسات
الضعيفة وهذا في الالوان والطعوم والروائح والملامس واحد ولو كانت
هذه القوة العقلية تعقل بجسم لما كانت تعقل الاضداد وتعقل واحد هذه
اقناعات يمكن ان يرد الى البرهان واما الحقيقي فهو ما سلف ذكره وههنا
براهين اخرى حقيقية لا نطول الكتاب بتعديدها فقد بان واتضح ان
النفس الانسانية مستغنية في القوام عن البدن وفساد البدن ليس سببا
لفساده وذاته ليس سببا لفساده لان الجوهر لا ضد له وعلته الموجبة وهو
العقل الفعال ليس سببا لفساده بل لوجوده وكماله فلا سبب له اذن في
فساده فهو اذن باق دائما الفصل العاشر في حل شبهة اعتقدها بعض
من يرى ان النفس الناطقة كمال غير مفارق ويجب ان لا يشتغل بما يقال ان
النفس لو كان كمالا مفارقا لكان كالربان للسفينة فكان يجوز ان يدخل
ويخرج مثل ما يدخل ويخرج الربان وذلك انه ليس اذا اشبه شيء بشيء من
جهة فيجب ان يشبهه من كل جهة ولا النفس يوصف الدخول والخروج
بل ذاتها في الجوهر مباين لكل مكاني ومكان ولكن يقال انه في هذا البدن
لان تدبيره وتحريكه ومبادي ادراكه والقوى القابضة منه مخصوصة
بالبدن الذي انما وجدت هذه النفس مع وجوده وان هذه العلاقة
بينهما ثابتة ما ثبت البدن فاذا فسد البدن بقي ذلك الجوهر مفارقا بحاله
ولا بما يقال انه لو كانت النفس مفارقة الذات للبدن لما كان يحدث منهما
حيوان او انسان واحد كما يحدث اشياء من الصورة والمادة فيقول انه

بالحقيقة لا يحدث من المادة والصورة شيء واحد من كل جهة بل يحدث منهما شيء هو
واحد بحده كائن منهما ويفعله الذي يتم من صورته ويكون الصورة مختصة
في تكميل هذه المادة ولكن اتفق في الصورة المادية ان لا يتم منها هذا المعنى
الا ان توجد في المادة منطبعة لان وجودها لا يمكن الا هكذا الا ان حدوث
شيء واحد منهما يقتضي هذا فان كانت الصورة ليست مادية لكنها يكمل
مادة ويحدث من اختصاص فعلها به نوع من مادة محسوسة وصورة
معقولة فلا كثير عجيب فان مفارقة الذاتين في الجوهر ليس يمنع اتحاد ذات
واحد فكذلك اذا افترقا فيما وراء الذات فكان هذا امكانيا وهذا
غير مكاني وكلاهما مختلفين في مكانهما والعجب ان قابل هذا القول يجعل
هذا العقل الفعال وطبعه في مادة هذا الجسم ويجوز منهما ان يحدث
انسان كامل من جهة ما هو انسان كامل والعقل الفعال ابعد الاشياء
من ان ينطبع في المادة وبعد ذلك فيجوز ان يكون العقل الفعال والعرض الكائن
والفاسد ولا المتجزي في زمان واحد في ابدان غير واحدة على سبيل الحلول
بواسطة التهيؤ الذي للمزاج فهو لا يستغرب هذا ويستغرب غيره ولا بما يقال
انه لو كانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لا يفسد بمفارقته
النفس كما ان السفينة لا يفسد بمفارقة الربان فان السفينة انما لا يفسد
عنه مفارقة الربان صورتها التي بها هي سفينة ويفسد كونها بحيث يصيد
منها ما يحدث له وليس لذلك المعنى اسم وكذلك الجسد لا يفسد عند
مفارقة النفس صورته الجسدانية ويفسد كونه بحيث يصدر عنه افعال من
جهة ما هو لا جسد فقط بل حيوان او انسان وهذه الصورة طبيعية ذاتية
وتلك العلاقة التي بين السفينة والربان صناعية وزوال المعنى الصناعي
لا يكون كزوال المعنى الطبيعي وكذلك التاثير الواقع بزوال الربان لا يكون
ظهوره في جوهر السفينة كالتاثير الواقع بزوال النفس وبالجملة لا يجب ان
يشتغل في هذه الاشياء بالامثلة بل بالبراهين وقد برهنا ان جوهر العقل
جوهر غير جسداني ولا منطبع في جسد ونسميه نفسا ناطقة الفصل الحادي عشر

في ان النفس الناطقة كيف يكون سببا للقوى النفسانية الاخرى فنقول هذه
النفس الناطقة هي سبب ايضا للنفس الحساسة والنامية والمحركة في الانسان
وان كان سببها في غير الانسان غير هذه النفس وهو العقل الفعال على ان
العقل الفعال ايضا سبب مع الانسان لساير القوى التي في الانسان ومثال
ذلك ان من شان النار اذا وجدت كرة او سفدا في ست ان تضيء وتسخن
هواه فان اتفق ان كان البيت من التهيؤ بحيث تشتعل فيه سراج او
منفذ جوهره نار الحق النار والحرارة ما فيه من الخارجة والداخلة معا
فما كان من الابدان المتكونة ذوات الانفس ليس يمكنه ان تقبل من العقل
الفعال جوهرا مثله بالقوة بل آثارا منه قبل القوى النفسانية فقط بحسب
تهيؤه وما كان بحيث يمكن ان تقبل هذا الجوهر قبله فيحدث من ذلك
الجوهر ومن العقل الفعال معا قبة القوى النفسانية

الفصل الثاني عشر

في ان النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن ونقول ان هذا الجوهر
حادث مع حدوث بدن الانسان وذلك لان نفس الانسانية كثيرة
بالعدد وهو جواهر غير هيولانية فكثرتها اما ان تكون لذاتها او لعلة
المادة والهيولى فان كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف في ذواتها
فالفرق بين الانفس الانسانية بالفصول وظاهر ان هذا محال بل النفس
الانسانية نوع واحد فبقي ان يكون اختلافها بسبب الابدان التي لها ولا
حلتها تكثرت ثم اذا تكثرت في الحدوث معها صار لكل واحد منها
ذات على حدة وان اكتسبت هيئات مادية لها تتغاير فان كان تكثر نفس
عمرو وزيد بسبب المادة فاما ان يكون ذلك بدنا زيد وعمرو واما ان لا
يكونا فان لم يكن بدنا زيد وعمرو وجب ان يكونا بدنا انسانين آخرين
قبلهما فانه لا يمكن ان يقال ان سبب تكثرهما ابدان قبل ابدان بلا نهاية
ولا بدنا زيد وعمرو فانه ان كان حال كل بدن بين لهما حال بدني زيد وعمرو
فليس ولا شيء من الابدان سبب لتكثرها فان الامر الجزوي علته امر جزوي
والكلي علته امر كلي فتكثر النفس الانسانية على الاطلاق لتكثر الابدان الانسانية

على الاطلاق واما تكثرها في النفسين فلتكثرها بين البدنين لا غير
فقد وجب ان النفس الانسانية علل تكثرها ابدان انسانية فلا يجوز ان
توضع سابقة لتلك الابدان والا لم يكن متكثرة ولم يكن نفس زيد غير نفس
عمرو وكل واحد ليس له عظم ولا يجوز ان ينقسم الى اثنين معموقين البتة
فوجب ان لا تصير في الحال السابقة نفس زيد غير نفس عمرو بالعدد وهذا محال
فقد بان ان الانفس الانسانية حادثة مع حدوث الابدان الانسانية
فلا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت بل هو على المجرى الطبيعي
لان الامر الاتفاقي لا يكون دائما او اكثريا وهذا دائم لكل نفس فتبين اذا
انه كما يتولد بدن انسان على المزاج الخاص بالانسان فيتولد معه نفس انسانية
علتها العقل الفعال لان كل حادث فله علة

الفصل الثالث عشر في منع التناسخ

بطلان التناسخ

واذا كان هذا هكذا فلا يجوز ان يكون النفس التي يفارقون
تعاود قد حل بدنا آخر من الناس فان البدن الحادث يحدث لا محالة
نفس فان صارت آلة نفس اخرى صار ذلك الانسان ذا نفسين لكن كل
انسان انما هو ذو نفس واحدة وان كانت له نفس اخرى لا تشعر بها ولا تحدث
له منها فائدة فليست ذلك نفسا له لان كون النفس في البدن ليس انها
تودع زاوية من البدن او يكون عرضا في جزء من البدن بل على انها مدبرة
للبدن مستعملة له فقد بان وصح ان الانفس الانسانية حادثة وباقية
بعد المادة بلا كرور في الابدان ولا تناسخ

الفصل الرابع عشر في الدلالة على السعادة الاخروية الحقيقية

وانها كيف يتم بالعقل النظري والعملي
معا وان الاخلاق الردية كيف تضادهما ولم اقترنا بالعدالة والاشارة
الى الشقاوة التي تقابلها والذي بقي علينا ان نوضح ونشرح احوال النفس الانسانية
بعد المفارقة ويجب ان نقدم لذلك مقدمات فنقول ان لكل قوة
فعلا هو كمالها وحصول كمالها سعادة وكمال الشهوة وسعادتها هو اللذة
وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة وللوهم الرجاء والتمني وللخيال التخيل
المستحسنات فكذلك كمال النفس الانسانية ان يكون عقلا مجردا عن المادة

وعن لواحق المادة فان النفس الانسانية ليس فعلها الذي يختص بها ادراك
المعقولات فقط فلها مع مشاركة البدن افعال اخرى له بحسبها سعادات
وذلك اذا كانت هي على ما ينبغي وذلك ان يكون تلك الافعال سائقة
الى العدالة ومعنى العدالة ان تتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة فيما
يشتهي ولا يشتهي وفيما تغضب ولا تغضب وفيما يدبر به الحيوة ولا يدبر
والخلو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها له فان العلاقة
التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلا وانفعالا والبدن بالقوى
البدنية تقتضي امورا والنفس بالقوة العقلية تقتضي امورا متضادة
لكثير منها فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره وتارة يسلم للبدن فيمضي
في فعله فاذا تكرر تسليمه له احدث ذلك في النفس هيئة اذعانية للبدن
حتى انه يعسر عليه بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته
فاذا تكرر قمعه له حدث منه في النفس هيئة عالية يسهل بذلك عليه من
معاوقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل قبل وانما تقرر هيئة الاذعان
ووقوع افعال من طرف واحد في التقصير والافراط وانما يقع هيئة الاستيلاء
بان يجري الافعال على التوسط فلا يمكن ايجاب شيء بل سلب شيء فان الفاتر
مثلا لا حار ولا بارد وبالحقيقة فان الهيئة الاستيلائية ليست هيئة غريبة
من جوهر النفس بل هي من طبع التجرد والتفرد عن المادة ولواحق المادة
والهيئة الاذعانية هي الغريبة المستفادة من المادة ولواحق المضادة لما عليه
مقتضى جوهر النفس فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها
هو صيرورتها عالما عقليا وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين
البدن ان يكون لها الهيئة الاستيلائية ثم اللذة هي ادراك الملائم فاللذة
الحسية هي ادراك الملائم الحسي ويجب ان يكون بغتة وذلك لان الحس
انما يحس بالخلاف ولا يحس نسبته الآلة في الكيف فاذا استقر الكيف الحسي
في الآلة لم يحس بها من الوارد عليها فانما يكون اذا قبل الاستقرار فلهذا
يكون اللذة الحسية هي الحس بالملائم بغتة واما الملائم الحسي فاذا وصل

ووحد ولم يحس به لم يكن لذة وقد اخطأ من ظن ان اللذة الحسية هي الرجوع
الى الحالة الطبيعية فاذا الفت لم يكن لذة فان هذا ليس بلذة بل سبب في
بعض الاشياء لوقوع اللذة لكن اللذة هي الاحساس بذلك الرجوع من جهة
ما ذلك الرجوع ملائم وبالجملة فان اللذة الحسية هي الاحساس بالملائم
وكذلك كل لذة ملائم كل شيء هو الخير الذي يخصه والخير الذي يخص الشيء
هو كماله الذي هو فعله الاقوى فملائم النفس الناطقة تعقل الخير المحض و
الموجودات الكائنة عنه على النظام الذي يجعلها في واحدة واحدة
مستفادة من الواحد الحق وتعقل ذاته فادراك النفس الناطقة لهذا
الكمال هو لذتها وقد يجوز ان يكون الكمال الذي للشيء بالطبع قد يصل
اليه ويحصل له ولا يدركه فلا يلتذ به او يشتهي ويلتذ ما ليس بالحقيقة
لذيذا لسبب خارج لان هذا امر غريب غير ذاتي له بسبب عارض غريب
لا محالة وهذا مثل ما ان الحيوان الذوقية اذا عرض لها آفة لم يستطب الحلو
ولم يستلذ به وربما اشتهت من الطعوم ما ليس لذيذا بالحقيقة وكذلك
السم للروائح والسبب في ذلك انه لا يشعر بالملائمة فكذلك ليس بعجب
ان لا يستلذ النفس الناطقة بما يحصل لها من كمالها ويستلذ غير ذلك اما
لمرض نفساني واما للبدن الذي يقارنها وكما ان الآفة اذا زالت عن
الحاسة عادت الى مالها بالطبع فكذلك مقارنة النفس البدن اذا بطلت
ورجعت النفس الى جوهرها وجب ان يكون لها من اللذة والسعادة ما لا
يمكن ان يوصف او يقاس به اللذة الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة
اقوى واكثر والزم للحالات اما قوتها فلان الادراك عقلي محض لحقيقة الشيء
الملائم بل انما يصل الى ظاهره وسطحه وكذلك ما يجري مجراها ولان المدرك
والمنال ليس ملموسا ماكولا ومشروبا وما اشبهها بل الشيء الذي هو البهاء
المحض والذي عنه يفيض كل خير وكل نظام وكل لذة وكذلك ما بعده من
الجواهر الروحانية الملكية التي هي معشوقات بذاتها واما اكثر فلان
مدرك العقل هو الكل ومدرك الحس بعض من الكل والحس بعض الاشياء المحسوسة

محصل

منافية وبعضها ملائمة والعقل وكل مدرك معقول ملائمة ويكمل ذاته
واما الزم اللذات فلان الصور المعقولة التي يعقلها العقل يصير ذاته
فترى ذلك الجمال لذاته والمدرك ايض ذاته والمدرك راجع كل واحد منهما على
الاخر فوصول سبب الالذاذ الى المستلذ اشد واوغل في ذاته وهذه اللذة
شبيه باللذة الذي للمبدأ الاول بذاته وبادراك ذاته وللروحانيين
ومعلوم ان اللذة التي لها والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع والقضم ونحن
لا نشتهي تلك اللذة بالطبع بل بالعقل ولا نحن اليها ولا نتصورها وان كان
البرهان والعقل يدعوان اليها ومثلنا في ذلك مثل العنين فانه لا يحن
الى اللذة ولا يشتهيه لانه لم يحسه ولم يعرفه وان كان الاستقراء والتواتر يعرفه
وجود ذلك ويدله على ان لهم للجماع لذة فكذلك حالنا في اللذة التي يعرف
وجودها ولا نتصورها ولو كنا نتصور كيفية ملائمة المعقولات للنفس او
لكنا لا ندركها الا ونحصل لنا هذه اللذة والسعادة ولكنا ندركها ولا ندرك
الملائمة التي لها من جهة الشعور بها بسبب المادة فاذا فارقنا البدن
وكنا قد حصل لنا العقل بالفعل وكنا بحيث يمكننا ان نقبل تجلي العقل
الفعال بالذات كمال القبول طالعنا دفعة المعشوقات الحقيقة واتصلنا
بها ولم يكن لنا نظر البتة الى ما تحتنا من العالم الفاسد ولا ذكرنا شيئا
من احوالها وحصلنا في السعادة الحقيقة التي لا يمكن ان يوصف ونحن
في الدنيا وفي البدن قد نلتذ بعض اللذة بادراك الحق الا انها ضعيفة خفيه
حاملة لعلة البدن وانما يمكننا ان نتوصل الى هذه السعادة اذا فارقنا البدن
وليس فينا هيئة بدنية مما يحصل على سبيل الاذعان فانا في الدنيا لم نكن
مستغرق الانفس في الابدان وكان البدن مع ذلك يعوقنا عن الشعور بلذة
الكمال الذي يكتسبه من غير مخالطة ولا ملامسة بل بسبب الهيئات التي للنفس
من البدن بالعلاقة التي للنفس مع البدن وللاقبال الذي للنفس عن البدن
فاذا فارقت النفس البدن ومعها تلك الهيئات باعيانها كانت كانها غير
مفارقة فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن ومع ذلك

على الحقيقة وانما يكون مفارقتنا
البدن لم يكن الا مستغرق الانفس
اذا فارقنا م

فيحدث نوعا من الاذى عظيما وذلك لان هذه الهيئات مضادة لجوهر النفس
غريبة وكان اقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادتها
والآن اذا زال ذلك الاقبال يجب ان نحس بما يضاده فيتاذى به استاذى وهذا
نظير لمن به آفة او مرض ولم يشغل شاغل فينفعل عنه فاذا فرغ عن ذلك احس
به ولكن لان هذه الهيئات غريبة فلا يبعد ان يكون مما يزول على الدهر وشبه
ان يكون الشرايع جاءت لهذا المعنى فقيل ان المؤمن الفاسق لا يخلد في
العذاب واما النقص الذاتي للشاعر به في الدنيا والكاسب شوق النفس
اليه ثم ما دركه فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتسابا ما او المعول على العصبية
والجحد فهي لذاعة الفناء والالم الكائن عندنا بازاء اللذة الكائنة
عن مقابله وكما ان اللذة الاخروية احل من كل احساس بملائم من مزاج او
التئام تفرق اتصال كذلك ذلك الالم اشد من كل احساس مناف من مزاج
نارى او زمهريري او تفريق اتصال بكل ضرب وقطع ونحن ايض لا نتصور
ذلك الالم للمعنى الذي قررناه وكما ان الالم الحسي هو الاحساس بالمنافي
والشوق والحركة الى ضده كذلك هذا الالم وكما ان الحذر لا فتر عرضت له
لا يحس بالسبب المؤلم والمريض لا يشتهي الطعام وان كان به جوع بوليموس وهو
لا يشعر به فاذا ازال السبب احس بالشوق الطبيعي الذي لم الى راحت وغذاه و
سعادته وكذلك النفس التي في البدن لا يشتد منها الشوق الى كمالها الذي
يخصها بعد البينة له الا اذا فارق البدن دخلها مآله في جوهره واعلم انه
كما ان الصبيان لا يحسون باللذات والآلام التي يختص المدركين ويستهزؤن
بهم وانما يستلذون بالحقيقة ما هو غير لذيذ ويبكرها المدركون كذلك
صبيان العقول وهم اهل الدنيا والمدركون عند مدركي العقول وهم
الذين يخلصون عن المادة **الفصل الخامس عشر في السعادة والشقاوة**
الوهمية في الآخرة دون الحقيقية واما الانفس الجاهلة فانها ان كانت خيرة
ولم يحدث فيها شوق الى المعقولات البتة على سبيل اليقين فانها اذا فارقت
المادة بقيت لان كل نفس ناطقة باقية ولم يتاذ بالهيئات المنافية وجعل لها

منها

السعادة الوهمية فان رحمة الله واسعة والخلاص فوق الهلاك وقال بعض
اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا
البدن وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام
النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما لا انفسهم الهاذية
ابدانهم فقط ولا تعرف غير الابدان والبدنيات امكن ان تعلقهم نوع
بشوقهم الى التعلق ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس
لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهيئة الاجسام دون الابدان الانسانية
والحيوانية المقدر الذى ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا نفسا لها فيجوز
ان يكون ذلك جرما سماويا الا ان يصير هذه الانفس نفسا لذلك الجرم
او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم
يتخيل الصور التى كانت معتقده عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده
فى نفسه وفى افعاله الخير وموجب السعادة راى الجميل وتخيله فتخيل انه
مات وقبر وكان ساير ما فى اعتقاده للاخيار قال ويجوز ان يكون ذلك
الجرم متولدا من الهواء والابخرة والادخنة مقاربا بالمزاج الجوهرى المسمى
روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا للبدن والاخلاط
ويقوم لكان النفس بلا زم ما الملازمة النفسانية قال واضداد هؤلاء
من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايض ويتخيلون انه يكون لهم
جميع ما قيل فى السنة التى كانت لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها
الى البدن فى هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون
بالة جسمانية وكل صنف من اهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله بالاتصال
بما هو من جنسه وباتصال ما هو من جنسه بعده فالسعداء الحقيقيون
يتلذذون بالمجاورة وبعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون
اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة
بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام

في النبوة

الفصل السادس عشر الشروع في ذكر النبوة وان الانبياء كيف يوحى اليهم

بالمعقولات بل تعلم بشرى فالناس المستحقون لاسم الانسانية هم الذين يبلغون
فى الاخرة السعادة الحقيقية وهؤلاء على مراتب ايض واشرفهم واكملهم الذى
يختص بالقوة النبوية والقوة النبوية لها خواص ثلثة قد يجتمع فى انسان
واحد وقد لا يجتمع بل يتفرق فالخاصية الواحدة تابعة للقوة العقلية
وذلك ان يكون هذا الانسان بحدسه القوى جدا من غير تعليم مخاطب
من الناس له يتوصل من المعقولات الاولى الى الثانية من اقصر الازمنة
لشدة اتصاله بالعقل الفعال اما ان هذا وان كان اقليا نادرا فهو
ممكن غير ممتنع فبيانه بما اقول ان الحدس ليس مما يدفعه العقلاء والحدس
هو التفطن للحد الاوسط من القياس بلا تعليم واذا تامل الانسان فان
جميع العلوم جاءت بالحدس فهذا احدس شيئا وذلك الاخر تعلم ما احدس
هذا وحدس شيئا آخر حتى بلغ العلم مبلغه فكل مسئله فالحدس فيها جائز
والنفس القوية تحدث كل مسئله عليها جائز ليس بعض المسائل اولى ببعض
ثم من الانفس ما هو كثير الحدس ومنها ما هو قليل الحدس وكما ان النقصان
فى الحدس ينتهى الى عدم الحدس فيكون واحد من الناس لا سبيل له الى حدس
شئ او يعلم بل يكون من لا يمكنه ان يعلم شيئا لضعف قوة ذهنه كذلك
يمكن ان يكون فى طرف الزيادة من يحدس اكثر الاشياء او كلها حدسا لقوة
الذهن حد لا يجوز ان يتوهم ازيد منه الا ان يكون حادسا الكل معقول
وهناك يكون النهاية وكما ان الحدس ايض قد يقع فى زمان اطول وفكرة
اطول وقد يقع فى زمان اقصر وفكرة اقصر فكذلك قد يمكن ان يكون
للحدس القصير جدا وقريب من الحد وللطويل جدا وقريب من الحد فيثبت
من هذا انه ليس بممتنع ان يوجد من اشخاص الناس من يحدس المعقولات
كلها او اكثرها فى اقصر الازمنة فيستمر من الاوايل العقلية الى الثواني العقلية
على سبيل التركيب استمرارا نافذا ولا يبعد ان يكون مثل هذه النفس قوية
غير مذعنة للطبيعة وممتنعة على المجاذبات الشهوانية والعصبية الا على
ما يحكم به العقل فهذا هو اشرف الانبياء واجلهم وخصوصا اذا انضم

الى خاصية هذه سائر الخواص التي اذكرها وهذا الانسان كان قوته العقلية
كبريت والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعه ويحيلها الى جوهره وكانه
النفس التي له قيل يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار على نور **الفصل السابع**
عشر في ان الوحي بالمغيبات كيف يكون والرؤيا كيف يكون وبماذا يفارق
النبوة الرؤيا واما الخاصية الاخرى فهي متعلقه بالخيال الذي للانسان
الكامل المزاج وفعل هذه الخاصية هو الانذار بالكائنات والدلالة
على المغيبات وقد يكون هذا لاكثر الناس في حال النوم واليقظه معا
فاما السبب في معرفتنا الكائنات اتصال النفس الانسانية نفوس الاجرام
السموية التي بان لنا فيما سلف انها عالمه بما يجري في العالم العنصري
وان ذلك كيف هو وان هذه الانفس في الاكثر انما يتصل بها من جهة
مجانسه بينهما فالمجانسه هي من المعنى الذي هناك اقرب الى مهمات
هذه فاكثر ما يرى مما هناك ما هو مجانس لاحوال بدن هذا النفس او من
يقرب منه او ان كانت ستتصل اتصالا كليا فانما يتاثر فيها في الاكثر تاثيرا
اكثر ما كان يقرب من تيمها وهذا الاتصال بين الانفس الناطقة الارضية
والانفس السموية امر لها بالذات وفي الطباع لكن الانقطاع هو الامر
العارض وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال وباستعمالها الا انه في الامور
الجزوية واما الاتصال العقلي فذلك شيء آخر وليس كلامنا فيه ثم الخيال
يقطعه عن خاص افعاله في اليقظه سببان احدهما دونه وهو الحس فان
النفس والحاس المشترك اذا اقبلا على الانفعال من المحسوسات اعرضا عن
الخيال وجدنا الخيال اليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاص فلم يكن
للخيال فعل قوي والثاني فوقه وهو العقل فان العقل لا يمكن الخيال من
الاشتغال بفعله الخاص لاستعماله اياه آلة لنفسه دائما ولهذا لا يتمكن
التخيل من الاقبال على الصور الغير الموجوده واذا سكن فعل احد الشيئين
قوي الخيال اما الحس فاذا تعطل فعله عند النوم واما العقل فاذا لم يصلح
الآلة لاستعماله لها لسوء المزاج ولهذا يتخيل المجانين امور اليست فيقوى

ذلك في خيالهم حتى يكون حاله حال الموجود والماخوذ من الحس فينعكس الصور
الخياليه الى الحاسة فان الحاسة المشتركة فيتصور فيها فيكون كانها معا ثم
مشاهدة فان الحاسة المشتركة قد تقبل الصور من الحواس الجزوية وقد
تقبل من الصور من الحواس الجزوية وقد تقبل من الخيال والوهم فاذا حصلت
فيها صورة وتاكدت انعكست الى الحواس الجزوية فصارت فيها ما يحقق
وكانها مشاهدة من خارج ولولا هذا لم يمكن ان يتخيل للمجرورين ما ليس
فان الحس شاغل للنفس عما في المحسوسات عن الرجوع الى ذاتها وشاغل ايض
للخيال بما يورده عليه عن الانفراد بقوة فعله كان الاكثر عن الناس غير
متصلين بالانفس السموية في حال اليقظه بل كالمجذوبين عنه فاذا ناموا
فربما وجدوا فرصه لذلك وربما كان في الخيال اذكار من امور سالفه و
اشتغال بمحاكاة احوال مزاجته فيجذب النفس الى باطلها ويقطعها عما لها
في الطبع ان يتصل به فان وجدت فرصه شاهدت الاحوال من هذا العالم
في ذلك العالم فربما احدها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها وهذا نقل ايض
ففي اكثر الامر ياخذ الخيال ويحاكي كل ما يشاهده من ذكر باشباه واضداد
على ما فعله بالذات فربما لم تشتغل النفس بذلك بل حفظت ما رات ثم
المعبر يخمن ويحدس ان هذا الخيال حكاية عن اي معنى يمكن كما ان الانسان
ربما فكر في شيء يشغله الخيال عنه واشتغل الى غيره واستمر في ذلك شيئا
بعد شيء حتى ينسى الانسان اول فكره فاذا قصد لتذكرا اخذ يرجع بالعكس
ان الذي يتخيله في الحال من اي شيء لاح له وذلك ايض عن اي سبب وقع
في وهمه فلا يزال يرجع القهقري حتى يبلغ اول فكرته **الفصل الثامن عشر**
في الامور العظيمة التي يراها ويسمعها الانبياء وهي يجري عن احيانا فمن
كان خياله قويا جدا ونفسه قوية جدا لم يشغله المحسوسات بالكلية ولم
يستغرقها وفصل منها ما ينتهز الفرصة من الاتصال بذلك العالم امكنه
ذلك في اليقظ واجتذب الخيال معه فراى الحق وحفظ وعمل الخيال عمله تخيل
ما يراه كالمحسوس المبصر المسموع فبعض يتخيل شبحا لا يمكن ان يوصف جماله بعضهم

كما لا يحكما او على التمثيل الذي جرى اليه الخيال مرموزا لا يكون احسن منه
فربما يؤدي كلاهما او يؤدي احديهما او يؤدي واحد الى خاصي وواحد الى
عامي وليس تخيل النبي بفعل هذا في الاتصال بمبادي الكائنات بل عند سطوع
العقل الفعال واشراقه على نفسه بالمعقولات فيأخذ الخيال ويتخيل تلك
المعقولات ويصورها في الحس المشترك فيرى الحس لله عظمة وقدرة لا يوصف
فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معا **الفصل التاسع**
عشر في ان المجرورين كيف يتفق لهم ان يخبروا عن المغيبات وقد يتفق
للمجرورين شيء من الانذار بالكائنات وذلك لان مزاجهم ردي وخيالهم
قوي بسبب اليبس الغالب على مزاج روحهم الذي في الدماغ الملطف
المخفف اياه فلرداءة مزاجهم بطل المقاومة التي تقع من العقل النظري
للخيال فيقوى الخيال حتى لا يكاد يذعن للحس وحتى ان ذلك الانسان
يمر به شيء فلا يراه ويسمع صوتا فلا يحس به ثم يكون احساسه ايضا ضعيفا
لفساد مزاج آلات الحس فلا يمانع الخيال كثير ممانعة والخيال لا يمانع النفس
بما هو خيال عن الاتصال بالعوالم العالية بل يحبب اليه ويشتهي ان يحدث في
النفس امرا فيتخيله ولكن انما يمانعه اذا شغله شاغل من حس او اهمه
مهم من تخيل واذا لم يشغله شاغل ولم يستول عليه تخيل بل يثبت المعاني
التي كانت يشغله ويهمه من المتخيلات ولمها فان لكل قوة ملالا او لم يكن
بالحس وحده قوي الاستيلاء عليها امكن ان تجد النفس منه فرصة وخلاصا
من الشاغلات ويلزم ذلك الخلاص ان يتصل بالعالم السماوي فان ذلك
مبذول وفي شيمه ما لم يعوقه عائق فيشاهد امورا من احوال العالم وليس
هذا الشرف هذا الانسان بل لخساسته فانه في يقظته كالنائم عقله وعدم
عقل **الفصل العشرين** في كيفية جواز كون المعجزات والكرامات
المختصة بالانبياء وفي العين وفي الوهم فاما الخاصة الثالثة التي لنفس النبي
فهي يعتبرها الطبيعة فانه يمكن ان يكون من القوة بحيث تصدر عن اوهامها
في غير ابدانها ما قد يصدر من اكثر الانفس في ابدانها من التغيرات التي

هي مبادي للاستحالات العظيمة الى الخير والشر والى الحوادث التي لها في الطبيعة
اسباب كالزلازل والرياح والصواعق وقد قررنا قبل هذا المعنى ثم
من شان الانفس ان يحدث منها في ابدانها حرارة قوية بالفرح يكون
سببا لدفع كثير من الآلام وبرودة قوية بالغم والخوف ويكون سببا للامراض
بل للهلاك وقد يكون الاوهام النفسية اسبابا للرياح يحدث وحركات
بغير اختيار يحدث ومادة الابدان العنصرية كلها في الاصل واحدة
والعنصر لجميع ذلك قابل فان كان الفاعل قويا اطاعه العنصر لا محالة
وقد قررنا ان للنفس ان يفعل في العنصر شيئا على مجرى فعل الطبيعة
ولكن لا بالاسباب الطبيعية المتقاومة فلا يبعد ان يكون نفس قوية يجاوز
تأثيرها هذا بدنها ويكون حالها حال الانفس التي ذكرناها في فصل العناية
والتدبير فلنذكر ذلك هنا ويشبه ان يكون العين خاصة نفسانية من هذا
الباب فان العين اعتقاد وجود الشيء مع اعتقاد ان لا وجوده اولى ليستلزم
فيتبع الوجود ذلك الاعتقاد فيدخل مزاج ذلك الشيء آفة والاوهام
التي ينسب الى بعض الامم ان صحت فعلى هذا السبيل وهذا مما لا يبعد وليس
قياس يوجب امتناعه بل القياس يوجب امكانه وان كان نادرا وقد ذكر
افلاطن شعبة من هذا في كتاب سوفسطيقا فهذا غاية ما اردنا ان
نودعه كتابنا هذا وقد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصار وعلى سبيل
اجتناب البراهين الصعبة المبنية على تركيبات كثيرة القياس وان كانت
من القوة بحيث لا اولى ان يذكر ولكن موثر الايضاح والاختصار وتقريب
البعيد ان ما الى الاظهر فهو معذور ونسئل الله ان يجنبنا الزيغ والزلل
والاستبداد بالراي الباطل واعتقاد
العجب فيما نرى ونعقل والحمد
لله رب العالمين
وصلى الله على رسوله وآله
الطيبين الطاهرين

رسالة المسماة بالتفاحة للمعلم الاول ارسطاطاليس الفيلسوف

بسم الله الرحمن الرحيم

این ترجمهٔ مقالتی است از آن ارسطو حکیم معروف به تفاحه که بوقت وفات املا
کرده است چنین گویند که چون ارسطاطالیس حکیم را عمر بپایان کشید از شاگردان
وی چندی بر وی حاضر بودند و چون نزاری تن و ناتوانی وی بدیدند و نشانهای
مرگ از وی پیدا یافتند از حیوتش نومید گشتند مگر آنکه در روی میدیدند
از سرور و نشاط و درستی عقل آنچه دلیل میکرد بر آنکه او از خود حالی می‌یابد
برخلاف آنکه دیگران از وی میدیدند پس شاگردی نام وی شیماس بوی گفت
ما را جزع بر تو بیش از آنست که ترا بر خود و از گذشتن تو غمناکتریم که تو از
گذشتن خود اگر از آنست که تو از خود چیزی می یابی بیرون از آنچه ما از تو می
یابیم ما را نیز از آن آگه ده ارسطو گفت اما آنچه از خرمی من می بایید نه
از آنست که مرا از حیوة خود طمعی مانده است ولیکن از استواری من است
بحال خویش پس از مرگ شاگردی نام وی شیماس گفت اگر ترا این استواری
هست سزد از تو که ما را نیز بنمای سبب آنکه ما همچنانکه ترا وقوفست ما را نیز
باشد ارسطو گفت اگرچه بر من دشخوار است سخن گفتن اما رنجی بر گیرم از
برای شما لکن سخن نخست از قریطون بشنوم که در وی می بینم که در سخن می
یازد قریطون گفت من نیک خواهانم شنیدن سخن را و پیدا کردن دانش
از تو ای آموزاننده نیز لکن طبیبی که متعهد توست مرا فرموده است که او را
بسخن گفتن میار که سخن گفتن او را گرم کند و چون گرمی بر وی غالب گردد مدت
دراز شود و دیرتر منفعت دهد ارسطو گفت من رای طبیب را بگذاشتم و از دیر
بوی بیبی بس کردم که روان مرا چندان لکه دارد که در سخن حق شما بگذارم
و چون و چگونه سخن بگوییم و بهترین امید من از دارو نیز و سخن گفتن است
اکنون بیارید و مرا آگاهی دهید که شما را یقین است فضل حکمت یا نه پاسخ دادند
که گرامی داشتن حکمت از ما بوده است الا که فضیلت وی دانستیم بر دیگر چیز
ارسطو گفت فضیلت آن در دنیاست یا در آخرة گفتند که فضیلت حکمت را انکار

نداییم و بناچار ما را بدان آرد که اثبات فضیلت و منفعت وی در آخرة کنیم ارسطو
گفت پس چون شما را مرگ ناخوش افتد و منزلی را که از آن فضیلت حکمت و منفعت
بشما رسد ناخوش آید و منزلی را که از آن زیان بشما رسد بجای پسندیده آید
هرچند که از شما سزد که در نگرید که این مرگ که نزد عامه ناپسندیده است
خود نیست الا از قالب جدا گشتن گفتند جز اینش ندانیم گفت بدانچه یافته اید
از دانش هیچ خرمید یا نه و بدانچه از شما درگذشت از دانش هیچ اندوه کنید
یا نه گفتند بلی گفت بکدام یک از تن و روح دانش اندوزند به تن که مایهٔ
کری و کوری و سستی و ناسودمندیست هنگام جدا ماندن روح از وی
یا بروح که جاوید مردم بدان شنوا و بینا و دانا و گویا بود تا با اوست گفتند
بلکه بزندگانی روح و سبکی او دانش یافته شود و بگرانی و درشتی تن باز ماند
ارسطو گفت پس چون پیدا گشت که دانش بهرهٔ روح است و از آن باز دارنده
گرانی تن است و بیافتن دانش خرم شوند و بباز ماندن از آن غمگین گردند
ناچار بود که جدا شدن روح از تن بر بودن روح با تن اختیار کنند و از تن
جدا گشتن به آید روح را که با تن بود نیز آخر نه بینید که آرزوهای تن و لذات
وی از زن و فرزند و مال و خورش و پوشش افزونی و بارکش و چهارپا از پای
کارند به حکمت جستن و نه شما چون این لذات را بگذاشتید برای نگاهداشت
خرد و گراییدن بدانش بگذاشتید گفتند آری گفت پس چون خستو مندید که
لذات تن که تن از آن به نیرو شود تباه کنندهٔ خرد است ناچار تن که پذیرای
این لذات است که خرد را از آن کارند خرد را از آن کارتر بود گفتند ناچار
رای ما ما را معترف کرد بدانچه از سخن تو درست گشت تا بدین سخن که رسیدیم
لکن چون کنیم وجه سازیم تا ما نیز بر مرگ چنین دلیر گردیم که تویی و هم
چنین از حیوة بپرهیزیم که تو می پرهیزی ارسطو گفت سزا است چیزی که جوینده
دانش از آن بمقصود رسد کوشش گوینده است در آنکه نگوید الا راست
و کوشش شنونده در آنکه نشنود الا درست اکنون من بکوشم در راست گفتن
شما نیز بکوشید در راست و درست شنیدن و پذیرفتن نه شما را اید کم معنی

حکمت درست داشتن دانش است و روان اصل و مایهٔ حکمت است والّا بدان
خردمند نشود والّا بدان آرام نگیرد گفتند آری گفت نه شما دانید که سرور
روان بحکمت و دانش و حکمت بسبکی نفس و روان توان یافت و سبکی وی
بدرستی وی است و درستی روان بکمی بلغم و کش و خونست گفتند آری گفت
اگر سبکی روان بدرستی وی است و درستیش بکمی این اخلاط از نیست شدن
این اخلاط درست‌تر و سبکتر گردد گفتند ما را بر گفت تو هیچ انکار نیست
و با این همه بر خود این نشاط مرگ نمی‌یابیم که از تو می‌بینیم ارسطو گفت چون
بیش بیننده را بیش رواست به منفعت و نگهدارندهٔ وی است از مضرّت
بکوشید تا باشد که بیش شما را بیفزاییم بمنفعت مرگ دوستداران حکمت
را و مضرّت زندگانی ایشان را نه بینید که جویای حکمت که روان وی از گناه
ویژه شده است خود را میرانیده است بیش از مرگ چه اهل و مال و چهارپای
را که حیوة دنیا برای آن خواهد باز گذاشت و رنج بسیار و بادگران خستن از
حکمت برگرفت چنان که از آن رنج الّا بمرگ آسایش نیابد پس چیست نیاز الّا که
بلذّت زندگانی سود نیابد بزندگانی و چیست گریز از آنکه آسایش وی الّا بمرگ
نیست از مرگ بلی ستمکار شد هر که نام حکمت جست بی آنکه سزاوار معنیش بود
و نادان گشت هر که پنداشت که با راحت و لذّت و تنعّم راه تواند یافت
بحکمت هیچ تواند که شما را تمنّا بود که نام علم بر شما افتد بالذّات این جهانی
از خورش و پوشش و دیگر چیزها گفتند ما را این طمع و جویای این نه ایم و چون
طمع بریم بحکمت و کار این جهان با هم با آنکه دیده ایم که چون وقتی در طعام
و شراب افزونی رود یا در دل جنبشی پیدا آید از چیزی که ضدّ خرد بود چون
شهوتی یا خشمی یا حرصی و حسدی خرد بیکار ماند آن هنگام اگر چه جنبش دل
بعمل نیاید پس چون بود خود که بعمل رسد و نیست هیچ چیز گر نگهداشتن وی
را سودمندتر است و تباهی بدو رسنده‌تر از خرد طالب علم ارسطو گفت نباشد
شاخ چیز الّا از بیخش و نه بار چیز الّا از جمله اش اگر زانست که در دنیا از
شهوات پرهیز کنند و بدانید دنیا گرایید پرهیزکاری نبود و بیخ گراییدن بدنیا

دوست داشتن بقاست در دنیا پس هر که از لذّة دنیا بپرهیزد و بازماندن
در دنیا دوست دارد شاخ گرفت و بیخ را فرو گذاشت و تمام و رسیده آنست
که او را با شاخ بیخ نیز بود شیماس گفت من بودم از نعمت این جهانی خویشتن دار
و اکنون از آنچه از سخن تو دریافتم برانم که هم بر من غالبم و چون این در بر من بگشود
جویای آن شوم که تمامتر بکنیم و برپی تو روم و سیرت تو گیرم ای آموزانندهٔ
نیز اقریطون گفت اکنون بر عمری بیش دانش من که هیچکس نیست که نه مرگ
او را زیانکار است الّا فیلسوف را که هر که بدان رسید و تمام کرد گو مرگ را بخواه
و بجوی و هر که را از آن ماند گو از مرگ بگریز هر که دورتر و بپرهیز هر چه سخت
ترکه پیدا نماند مرگ را و از غم مرگ آسایش ندهد مگر حکمت زیتون گفت که
سخن ارسطو هیچ راه نداد ما را که با لذّتی برخوردار شویم ما بیازماندن در تن
گراییم و رنج او بر مرگ از من دلیرتر است اگر چه من نیز سخت ترسانم از آنکه او
در حال و کار خود بصلاح آوردن از من کوشنده‌تر بوده است و اگر من بچارهٔ
خود کرده بودمی بجای آنکه او کرده است و از خود آرزو و نیاز و خشم را برانده بودمی
همچنانکه او برانده است در من همان دلیری پدید آمدی که در وی می‌بینم
دیگری گفت من از این پیش از تاختن مرگ می‌ترسیدم و اکنون از یافتن حیوة
می‌ترسم زیتون گفت تو بر مرگ یافتن تواناتری که بر عمر دراز جواب داد که سیر
شدن من از حیوة مرا بران نمیدارد که مرگ را بخود خوانم پیش از آنکه مرگ
بمن آید ذیتوقلس گفت که ما دیده ایم که دوستان پیشی کنند بدیدن آنکه ایشان
را بدیده باشند اگر مرگ را دوست میداری چه چیز ترا از جستن وی باز میدارد
پیش از آنکه او ترا جوید جواب داد که مرگ دوست نیست لکن پلیست که تا
بدان نگذرند بدان چیزی نرسند که میخواهندش و دوستش دارند زیتون گفت
پس پاییدن تو چیست با آنکه میدانی بگذشت که گرامی خواهی گشت به مرگ
جواب داد که من همچون نگهدارندهٔ ثغرم اگر شاید تا رخ نیابد و اگر بگذرد
و بگشاید بکرامت رسد زیتون گفت چیست نهاد این مثل گفت اما مقیم در
ثغر نفس فیلسوفست و ثغرش تنست و آنچه تن ثغر اوست از و نیاز و خشم است

بازم

ظ نشل جنید
میتوانی

ورنج تدبیر نفس است در کار این اخلاق و دور کردن ایثار از خود و کرامت آنست
که نفس در باز گشتن بدان رسد از سرور و فرح و چون مناظرهٔ ایشان بدینجا
رسید دیگری گفت نام او اسامان اگر نام فیلسوفی را هیچ فایده بودی که از
نام نادانی برون شود اهل خرد را که در جستن آن بکوشیدی دیگری گفت اگر
خود از برای فرزانگی آن نام بودی بجستمی این نام را زینون گفت اگر برای هیچ
چیز رغبت نکردمی بدین نام برای آن بجستمیش تا از فزع و بیم مرگ امن یافتمی
فریطون گفت بزرگترین منفعتهای این علم آنست که غمهای فراوان مرا یکی کرد اما
گفت چون درین جهان خود یکغم ماند سودمندتر چیزی که بدان غم خورند همت
کسیست که غم چیزی باقی میخورد قندروس گفت مردم همه در کار زاد آرند سزاوارتر
کسی که کار زار جوی آهنگ وی کند نزدیکترین دشمنان وی است و آن عمری
سیئهٔ اوست ابلیطون گفت چیستند دشمنان فیلسوف قندروس گفت نزدیکترین
دشمنان فیلسوف تولدات سیئهٔ اوست که به حکمت زیان دارد و چون سخن
این طایفه برسید شیماس روی با رسطو کرد و گفت بر فروز دلهای ما را بفروغ
چراغ خود پیش از آنکه فروغش فرو نشیند ای پدر مهربان ارسطو گفت پاینده
ترین عملها در علم آنست که دانش بنیند و خت الا پس از آنکه نفس را فرهنگ داده
بود و خوی خود را ستوده کرده و راستگوی ترین گویندگان آنست که بگفتار نیاید
الا پس از اندیشه و استوارترین کارکنان آنست که در کار نشود الا پس از آن
و هیچکس با آهستگی و جز مرد در عزم بکار آوردن نیازمندتر از فیلسوف نیست
در آنچه پیش گیرد ازین کار که رنج کار بنقد است و منفعت آن باز پس گوی نگرستن
در پیش دیدن دارد پس چون نگرستن وی را بدیدن رساند گوی دیدن را
پیشوای کردن گو پس چون دیدن ثمره کردن بوی نمود گوی رنج کار کردن بر گیر
پیش از رسیدن ثمره و چون از سر دیدن اختیار کردن کرد هنگام آنکه ثمره
بایدچید از کار کردن درمانده نباید بود که هر آنکه خود را از لذات باز گیرد
و بار طلب علمی بکشد برای خدا تا بپاداش آن رسد پس از مرگ و آنکه هنگام
مرگ غمگین شود خود را بدان باز آورد که بران خندند و بر کار بنا نهد و چون

هنگام آن آید که مقصود دعوت ساختن و بنای کوشک نهادن بخواهد یافت
اندوهمند و غمناک شود و من نشناسم کسی را که این رنج بکشد و در پاداش آن
شک بود و چه عجب از کسی که شک بود از پاداش پس از مرگ که خشم آیدش از مرگ
و ناشاد بود بدان بلکه عجب از کسی دارم که از مرگ ناشاد بود با آنکه دعوی دارد سست
در یقین بپاداش پس از مرگ و چون ارسطو این سخن به پایان رسانید فریطون
گفت اگر توان خواستی که ما پس از تو خوشدل باشیم ای آموزانندهٔ شایسته بدین
بیان خوب که کردی اندوه بیفزوده بر مفارقت و اگر مرگ تو ترا سودمند است
ما را باری زیانکار است در آنچه بر ما بماند از مشکلات مسایل که در آن تو پناه
جای ما بودهٔ دیوخس گفت هیچ چیز سود بچیزی ندارد و زیان بدیگری الا که میان
ایشان مخالفتی بود و اگر سیرت ارسطاطالیس او را سودمند است و ما را زیان
کار از اختلاف ما و اوست فریطون گفت میان ما و او اختلافی است و اتفاق
با آرزو و هوا متفقیم در ماندن ما و رفتن او و مختلفیم دیوخس گفت اندوه شما
نه از آنست که او عنقریب بکرامت خواهد رسید و لکن از بازماندن شماست
عنزلخواری لیناس گفت هر دو راست گوئید و شما ستون خانه بوده اید گرد آن
خانه چراغها بود ستون بزرگتر بیفتاد و بر دیگر ستونها آمد و چراغ روشنتر را
بنشاند خانه را روشنی کم شد و تاریکی افزون و شما نه از افتادن ستون و مردن
چراغ غمگینید بلکه از تاریکی خانه و گرانی سقف پس شیماس گفت ای پدر و آموختن
حکمت ما را آگاهان تا چیست نخست ترین چیزی که جوینده حکمت را بکار آید
ارسطو گفت چون روان معدن حکمت باشد نخست تر دانشی که او را بکار آید
دانش نفس است شیماس گفت چون بجوید ارسطو گفت به نیروی خودش شیماس
گفت چیست نیروی خودش ارسطو گفت آن نیرو که تو خود را از من بدان پرسی
شیماس گفت چون تواند بود که چیزی خود را از دیگری پرسد ارسطو گفت چنانکه
بیمار خود را از طبیب پرسد و چنانکه نابینا از آنها که پیرامون وی نشسته باشند
رنگ خود پرسد شیماس گفت چون خود از خود کور بود که اصل بینایی خود است
ارسطو گفت که چون حکمت در خود یعنی در نفس نهان و پوشیده باشد هم از خود

کور بود و هم از دیگری هم چنانکه چشم بی فروغ چراغ هم از خود کور بود و هم از دیگری
شیماس گفت پس آموزنده الا از جهت حکمت نتواند آموخت و نگرنده الا از چراغ
نتواند نگریدن ارسطو گفت پذیرای حکمت نشود الا بدرستی که طبع او بود و بینش
نبیند که نگذرد نیابد الا بچراغ چون همه بهم آید بنگرد شیماس گفت اگر نفوس چون چشمها
به نیروی خود بی آوری حکمت و فروغ چراغ بروشنی کارها نرسند پس هیچ چیز
بنفس اولیتر از حکمت نیست ارسطو گفت چگونه چیزی بدانچه بپذیرد اولیتر
بود از معدن خودش نه بینی که آموزکار بنام دانش سزاوارتر بود که آموزنده
و نیرومند بنام نیرو لایق تر بود که نیرویاب جز آموزکار است معدن دانش
که دانش از وی خیزد و نیرومند است معدن نیرو و چون سخن بدینجا رسید لیناس
گفت سخن بپایان آمد و من باز سر میگیرم مرا بیاگاهان که از چه بود که علم
نفس سزاوارتر چیزیست که آموزند نخست آموزد ارسطو گفت برای آنکه
خوی اصل آموزکار و آموزنده است لیناس گفت از چه دانیم که دانش خوی نفس
است ارسطو گفت از آنکه دانش با تن چندان بود که نفس با وی است و چون
نفس از وی جدا گشت دانش از و پوشیده شد لیناس گفت باشد که تن از نهاد
نه از روان ارسطو گفت اگر از تن بودی از تن مرده همچنان دانش مرده بی خبر یم
از نادانی وی هم بی خبریم هیچ تواند بود که نادانی وی که نمیدانیم از آنست که
نفس از وی جدا گشت ارسطو گفت اگر نادانی نادیدنست در کارها پس نادیدن
و نادانی تر بیش از مرگ پیداتر است از نادانی وی پس از مرگ لیناس گفت
اگر نادانی کوری با تنست پس از مرگ نادانی بیهوده کاری باوی نیست ارسطو
گفت چه جدا نیست میان نادانی کوری و نادانی بیهوده کاری لیناس گفت
و جز یگانگی است میان ایشان ارسطو گفت هر دو یکی اند در آنکه بخبر دارنده
اهل خرد ند اما نادانی بیهوده کاری چون ناخوبی و زشتکاری و زشت گویی
است و اما نادانی کوری چون بوی ناخوش است و کند که از وی بر آید لیناس
گفت زشتکاری و هواجویی چنان میدانیم که با روان در تن نهاده است تند
هیچ تواند بود که این زشتکاری هم از روان خیزد نه از تن ارسطو گفت اگر زشتیها

خوی اصلی روان بودی با آنکه روان از کارها گذرنده دور است با همه روانی
بودی و هیچ روانی بی زشتکاری نبودی و چون ما یافتیم روان حکما را که
از زشتیها دور بودند و از ناپاکی شناختیم و دانستیم که پاکی روان او بر هوا
غلبت کرد و دست بر آز و خشم یافت و این خویها را مقهور کرد و هوا را همان
خود کرد است لیناس گفت پس چون میان روان و هوا چندین میانه است
از جرا افتاد که هوا با روان از تن جدا میشود ارسطو گفت روان فروزنده است
و هوا سوزنده و چون از اخلاط تن یکی بر سر آید تن را بسوزد همچنانکه آتش
هیمه را بسوزد و فروغ روان را از تن برون کند همچنانکه آتش روشنایی
و تپش را از اندرون چوب بدر کند و هوا برون کردن آتش است روشنایی
روان را از تن لیناس گفت هیچ تواند بود که روشنی خود از گرمی بود ارسطو
گفت اگر گرمی روشنی فزودی شب تابستان روشن تر از روز زمستانی
بودی همچنانکه شب تابستان از روز زمستان گرم تر است و چون کار مناظره
ایشان بدینجا رسید لیناس گفت روان مرا زنده کردی ای آموزاننده شایسته
بروانی این گشاد و ناچار روان من بدان گراید که میان روان و میان
هوا فرقی کند و میان تپش هوا و فروزش روان و بر من روشن شد هم رنگی
هوا و تن و جدایی روان از هر دو بصفات و اکنون میخواهم که فرق میان
سیرت هوا و سیرت روان بنمایی همچنانکه فرق میان ایشان بنمودی ارسطو
گفت هیچ مخالفت میان هر دو یافتی لیناس گفت هیچ دو را مخالف گوهر نیافتم
الا مخالف کار لکن دوست میدارم که تو فرق میان سیرت روان و سیرت
هوا مرا بنمایی بنشانها روشن که کار هر یک از آن دیگر جدا کند ارسطو گفت
هر چه بدیست همه کار هواست و هر چه نیکیست همه کار نفس است لیناس
گفت من فرق میان خوب کاری روان و زشتکاری هوا از فرق میان گوهر هوا
و گوهر نفس بهتر نمیدانم ارسطو گفت خوب کاری و نیکی آنست که چون بتو رسد
ترا بصلاح آرد و بدی آنست که بتو رسد در تو تباهی آرد لیناس گفت هیچ چیز
بمن نرسد که از من طرفی بصلاح آرد که نه طرف دیگر را تباه کند و چگونه

اورا خواب توانم خواند چون بی تباه کاری نیافتمش ارسطو گفت چون بصلاح
آرنده آن طرف از تو بصلاح آرد که تو بدوست داشتن آن اولیتر باشی که
بدشمن داشتن از آن خشم مکیر که کوشنده را تباه کند که تو دشمن داشتن
آن سزاوارتر باشی که بدوست داشتنش لیناس گفت آن چیست که باید که
من آن را دشمن دارم و آن چیست که باید که من آن را دوست دارم ارسطو
گفت تو سزاواری بدان که خرد را دوست داری و بی خردی را دشمن داری
لیناس گفت پس چه آمد ازین ارسطو گفت پس در خردت نیفزاید الا آنچه از
بیخردیت بکاهد پس دوست هر آنچه خردت را بصلاح آرد اگر بی خردیت را
تباه کند که فضل او با تو در تباه کردن بیخردی کم از فضل او با تو در صلاح
نیست لیناس گفت جدا کردی میان روان و هوا بپیان بیش و نورکی کردی
و مرا بنمودی مخالفت کارهای ایشان بمخالفت بنیادشان و پس از تو پرسیدم
تا کارهای هر دو روشن کنی بنشانی که جدا کند کار هر یک از آن دیگر و تو مرا
آگاه کردی که خوب کاری کار نفس است و بدکاری کار هوا و من پرسیدمت
فرق میان کار خوب و کار زشت تو گفتی هر آنچه در خرد بیفزاید کار خوبست
اگرچه نادانی از و بکاهد و هر چه خرد را بکاهد کار بدست اگرچه در بیخبری
فزاید و هیچ یک از خرد و جهل نکاهد الا از مخالف خود و نیفزاید الا از همسان
خود لکن من هنوز ناگزیرم از بیان آنکه چیست که خرد را بیفزاید و چیست
که بکاهدش ارسطو گفت هر آنچه بینش ترا در کارها روشنی فزاید خرد ترا
بیفزاید و هر آنچه کارها را بر تو بپوشاند خردت را بکاهد لیناس گفت آن
چیست که روشنی دهد و آن چیست که پوشش آرد ارسطو گفت راست گویی
و آنچه بدان ماند از روشنیهاست و شک و آنچه بدان ماند از پوششها
لیناس گفت روشنی راست گویی میدانم و پوشش شک همچنین میدانم لکن
آن چیست که بدیشان ماند ارسطو گفت داست کاری که عدل است و راست
گویی چه ماند و ناراستی که ستم است بدروغ و شک لیناس گفت عدل و صدق
در چه چیز بهم ماند ارسطو گفت هر دو را کار بر نهاد خرد بگذاشتن لیناس گفت

ستم و دروغ در همه چیز بهم ماند ارسطو گفت هر دو را کار از نهاد خود بیفکند نیست
لیناس گفت ستم و داد کسی کند که کارگذار و قاضی بود و من ترا از همه کارها
می پرسم ارسطو گفت مردم همه قاضی اند از یشان برخی قاضی خاص اند و برخی
قاضی عام هر که بینش او در کارها بلغزد و زبان او دروغ گوید و بد انجا او را
شود در آویزد ستمکارست و دروغ زن و هر که بینش او بچیزها رسد و زبان او
راست گوید بد انجا او راست خرسند بود راست کار و دادگر است و راست
گوی و ازین دو اندازه که گفتیم هیچکار مردم بدر نشود لیناس گفت من چگونه
بدانم که ازین دو اندازه و هیچ چیز بدر نشود ارسطو گفت باز جوی در کارها
که بر تو میگذرد و گذشت تا هیچ ازین اندازه بدر شود اگر نزا نست که بیرون
نشود آن کارها را نیز که بر تو بگذشت هم از شمار آن گیر که بر تو گذشت لیناس گفت
من چگونه آن را که بر من بگذشتست از شمار آن گیرم که بر من گذشت و بر وی همان
حکم کنم ارسطو گفت اگر چیزهای اندک از چیزها بسیار است و چیزها با اصل خود
ماننده اند پس اندک آن چیز که می بینی از بسیار آنست که نمی بینی و بسیار
آنچه نمی بینی دور نیست که بدان ماند که بینی و اگر این سخن درست بینی خوب
و زشت کاریها که هنوز بر تو نگذشته است هم در آن حکم گیر از خوب و زشت
کاریها که بر تو گذشتست لیناس گفت مرا چه بدان میآرد که من بر غایب حکم
کنم که بر حاضر ارسطو گفت آنچه حاضرست رای ترا بر آن آرد که ناچار بر غایب
حکم کنی و آن چیز که ترا بدان آورد که از دانستن حضور حاضر غیبت غایب را
بدانستی لیناس گفت چه مرا از دانستن حاضر باز دارد اگر من غایب را ندانم
یا چه دانش من بیفزاید بغایب اگر من حاضر را بدانم چه من آن مایه از زمین
که می بینم آن را که ورای آنست از زمین بمن نمی نماید و نادیدن آنچه ورای
آنست که چشم من بدان نمیرسد بدیدن اینک می بینم هیچ زیان میکند ارسطو
گفت پس نه حکم میکنی که بیرون ازین زمین که می بینم آنست که نمی بینم هم چنین
واجب شود که حکم کنی که ورای آنچه بر تو گذشت از کارها آنست که نگذشت
همچنانکه حکم کردی که ورای آنچه دیدی از زمین آن زمینست که ندیدی لیناس

کفت که مرا ناکزیر شد که بر غایب حکم کنم از حاضر اما مرا معلوم کردان که اکر
ازان بود که بر غایب حکم کنم از حاضر دانستن حاضر را هیچ زیان دارد که از
دانستن آن مرا فایده رسد بحکم کردن بر غایب از حاضر ارسطو کفت چیز را
نشناخت هر که او را از مخالف آن جدا نتوانست کرد لیناس کفت چونست این
ارسطو کفت اکر سخن دار نوس حکیم درستست که حق را نشناخت هر که از
باطل جدا نتوانست کرد و صواب را نیافت هر که از خطاش باز نداشت پس تا
بغایت خشنود نشوی ترا راه نبود بشناخت حاضر لیناس کفت این سخن کذر یافت
اکنون ای پیشوای حکمت از تو پرسیم از کارهای که عامهٔ مردم اتفاق کرده اند
به زشتی آن از زنا و دزدی و مستی و خیانت و ناراستی و غدر و فریب بکینه
و حسد و نادانی و عجب و بخود شاد بودن همه در یکمعنی جمع توان آورد که
بیرون نشود که من ازان بشناسم که ازین چیزها که بر من کذشت مانند
آنست که بر من نکذشت ارسطو کفت اهل این خصال و اخلاق چون بدان
یازد که او را نیست ستمکار است و دروغ زن و تباه کنندهٔ پیش خود لیناس کفت
چونست این ارسطو کفت نه بینی که هیچکس ازین بدیها پیش نکود که نخست
در روی آز و خشم و آرزو بجنبد پس این کارها را پیش کیرد و با آز و خشم و آرزو
خرد بسامان نماند و چون خرد بسامان نبود راه راست نبرد و هر که ره راست
نبرد بی راه شود و هر که بی راه است ستمکار است و ستمکار دروغ زنست لیناس
کفت هر چه بدیهاست همه را در یکمعنی باز عودی هیچ تواند بود که نیکویها
را نیز در یک معنی بهم آری ارسطو کفت باز کذاشتن ستم نیست الا بداد و داد
بوستن و از باطل پرهیزیدن نیست الا بحق کراییدن و اکر ترا زشتی بدیها روشن
شد ناچار بر تو روشن شد بدی نیکو نیست لیناس کفت میان بدی و نیکوئی
هیچ میانه هست که اکر من بدی را بکذارم به نیکوئی نرسم و دران میانه بمانم
هم چنانکه انکه دروغ نکوید و بر خاموشی بماند و نه راست کوید و نه دروغ
وانکه از ستمکاری باز آید و نه بیداد کند و نه داد ارسطو کفت که خاموش جای
نکزیند مکر بر دانائی یا نادانی اکر بر دانائی خاموش کشت راست کوی است و اکر

بر نادانی خاموش کشت دروغ زنست و متوقف یا بر راست متوقف کشت
یا بر کژ اکر بر راست توقف کرد دادکر است و عادل و اکر بر کژ توقف کرد ستمکار است
و بیدادکر لیناس کفت بر من روشن کردی فرق میان هر انچه بر من کذرد از خوبی
و زشتی دو فرق روشن و مرا بنمودی که آنچه بر من نکذشت آن هم مانند است
که بر من کذشت بخشندهٔ این حکمت بتو و نکاه دارنده ترا بران پاداشت کناد
از من بخوبی که هیچ بدی بزندکانی چنین پرورش نکند و پس از مرک هیچ
میرانی ازین کرامی تر باز نکذارد ارسطو کفت کر از جواب سؤال خود شفا یافتی
قریطون را بکذار تا سخن کوید که در ذو می بینم که در سخن می یازد قریطون کفت
که بار سخن بر تو نهادن رنجست و در کذشتن و سخن را فرو کذاشتن پس از
امروز حسرتست ارسطو کفت هیچ سخن را از من فرو مکذار تا در من رمقی باقی
که من خود را بران بپای آدم قریطون کفت شنیدم و یافتم هر چه بلیناس کفت
و دادی جواب و خشنود شدم بشناختن غایب از حاضر شاهد همچنانکه او شد
لکن مرا ازان شفائی تمام نیست لی انکه بدانم که این غایب را که بدان اقرار
دادم و خشنود شدم بدانم که چونست صفات و کارهاء غریبان ارسطو کفت
من هیچ نمیدانم در غایب و شاهد جز دانستن و نادانستن و پاداش این هر دو
قریطون کفت من چکونه اقرار دهم بدین در غایب و در حاضر چه هنوز مقر
نشدم بدان و اکر ازانکه در حاضر تو مرا اقرار آری در غایب اقرار ندهم الا
بحدود و برهان ارسطو کفت آن برهان که ترا در حضور بنماید همان در غیبت
بنماید قریطون کفت چیست آن برهان ارسطو کفت هیچ مقر شوی که رای درست
در صواب جوئی آنست که سقراطیس کفت قریطون کفت چیست آنچه او کفت ارسطو
کفت او را یافتم که می کفت هر انکه که بر تو رای دشخوار کردد آنرا دو وجه به
آن بجای یکی ازان دو وجه نتواند بود پس بنکر تا کدام یک شکسته شود که در باطل
کشتن بدو چه بجای آمدن دیکر وجه باشد قریطون کفت بلی او را دیدمی که
در کار مطالبات مشکلات چنین کردی اکنون دلیل ما چیست از غایب
و شاهد ارسطو کفت هیچ اقرار میدهی که نیست چیزی بیرون از علم و خلافش

فریطون گفت ناچار است ارسطو گفت اقرار دهی که چیزها را بصلاح باز نیارد
الا همان خود و تباه نکرد الله الاخلاف آن فریطون گفت درین شکی نیست ارسطو
گفت پس بینی که اگر پاداش علم نه همان او بود خلاف وی بود و اگر خلاف علم
بود پس پاداش دانا بنادانی بود و پاداش بینا به نابینائی و پاداش خوب کار
زشتکاری و اهمچنین نه پاداش بود بلکه نکال باشد و هر انکه با علم بکشد مقر
بود ست بر انکه پاداش آن بخواهد یافت و چون این حکم باطل گشت خلاف
این حق شد پس پاداش بینایی به بینایی رود و پاداش خوب کاری بخوب
کاری و پاداش حکمت جستن بحکمت یافتن فریطون گفت مرا اقرار دادی
ثواب و عقاب نادانی ارسطو گفت اگر بیش درست گشت که پاداش نادان
برخلاف پاداش دانا بود و اگر نه چنین بود پاداش کوری بینائی بود و پاداش
بدکاری خوب کاری و پاداش دانش دشمنی یافتن حکمت و این مذهب قول
باطل است نزدیک انکس که رنج طالب علمی برگرفت بامید ثوابش و پرهیز از
عقاب نادانی و در باطل شدن این مذهب حق گشتن خلافش است فریطون
گفت این سخن همان روز بر من روشن شد که رنج طالب علمی برگرفتم طلب
ثوابش را و از نادانی پرهیز کردم از بیم عقابش و لکن تو چگویی اگر من باز آیم ازین
اقرار و انکار کنم که دانش را ثوابیست و نادانی را عقابی ارسطو گفت پس چه
ترا بر مناظرهٔ من میدارد در رغبت بمنفعت دانائی و گریز از مضرت نادانی
یا چیزی دیگر فریطون گفت بلکه رغبت بمنفعت دانائی و گریز از مضرت
نادانی مرا برین داشت ارسطو گفت پس اقرار دادی بمنفعت دانش و زیان
نادانی و ثواب ازان بیرون نیست که نفع است و نه عقاب ازان بیرون نیست
که زیان است فریطون گفت مقرم دانش بزندگانی کدام است زیستن بکام
یا افزایش دانش فریطون گفت چون مقر گشتم بر دانش و دیدم که دانش بلذت
زندگانی زیان کار است ناچار بران باز آید که سود و منفعت و دانش در آخرت
بود ارسطو گفت اگر تو در شکی از منفعت دانش را اثبات کنی نه در دنیا
نه در آخرت فریطون گفت بدیدیم من که اگر اقرار دهم بمنفعت علم ناچار اقرار

باید داد که در آخرت بود اکنون منکر شوم که دانش را منفعتیست تا انکار توانم
کرد که در آخرت سود مندست ارسطو گفت نه تو اختیار بینایی و شنوایی و خرد مندی
کنی بر کوری و کری و احمقی فریطون گفت بلی ارسطو گفت برای منفعت اختیار
کنی یا نه برای منفعت فریطون گفت بلی ارسطو گفت دیگر بار مقر شدی که منفعتی
هست پس همانت لازم شود که در پیش لازم شد فریطون گفت منفعت دانش
را مقر شوم سپوست تا زنده باشم از روح و آسایش دانایی که می یابم و غم نادانی
که نبود و جزین منفعت دیگرش ندانم ارسطو گفت برون ازین هیچ چیز دیگر هست
که نه چنین است فریطون گفت چه دلیل است بر انکه بیرون ازین و آن پس
از مرگ نیست همچنین است که در حیوة ارسطو گفت و مرگ هست جز ازین باز ماندن
فریطون گفت نیست جز ازین و کدام غایبست که در غیبت و صلاح ماند الا هم
بدان که در حضور از ان بصلاح بود فریطون گفت جزین نتواند بود ارسطو
گفت پس از تو از کجا می پرسی که چیست که نفس منفعت از ان کرد در حال غیبت
از تن بجز از آنچه از ان بمنفعت گیرد در حال حضور یا چه برو زیان کند در حال
غیبت که در حضور نه همان برو زیان کار است فریطون گفت ترا دیدم که
هیچ بیرون شدی نگذاشتی مرا در انکار منفعت دانش در دنیا و آخرت و زیان
نادانی در دنیا و آخرت و بدین اقرار دادم ناچار و ترا راست گو میداشتم
بدانچه گفت که من در غایب و حاضر چیزی نمی یابم جز دانایی و نادانی و کیفر این
هر دو و لکن تواند بود که جزین دیگر چیزی بود و دیگری یافتست و من نیافتم
ارسطو گفت هیچ جواب توان داد الا پس از سؤال فریطون گفت نه ارسطو
گفت هرگز سؤال باشد الا پس از انکه آنچه ازش پرسند در یاد خود باشد
فریطون گفت نه ارسطو گفت اگر تو یافتی آنچه ازش پرسیدی جواب لازم نشد
فریطون گفت بلی سؤال من در ان ثابت نشد و مرا بر تو هیچ نمانده است و
انانچه پرسیدم جواب یافتم ارسطو گفت پس شیماس را مهلت ده تا نوبت
خود بدارد در سخن شیماس گفت شنیدم هر چه بلیناس پرسید از سخن تو و آنچه
تو فریطون دادی همه بر من روشنست مگر یک کلمه که فریطون از تو پذیرفت

ازکجام

و مرا هنوز درست نیست ارسطو گفت کدام است گفت شنیدم که تو در غیبت
و حضور گفتی که هیچ چیز نیست جز علم و ضدش و کیفر هر دو و مرا روشن شود
که جز این نیست ارسطو گفت تو هیچ چیز دیگر یافتی شیماس گفت من آسمان را
یافتم و زمین و کوه و دشت و جانور را و هر چیز درخشک و تر است که من نتوانم
که آنرا علم خوانم و نه جهل و نه جز این هر چه برهانی ارسطو گفت هیچ اقرار دهی
بسخن هرمس که من در کتاب طبایع خلق آورده ام شیماس گفت چیست این
سخن ارسطو گفت او خبر داده است که هیچ طبع نیرو نگیرد الا از بوندهمتا
خویش و شستی نیابد الا از مخالف خود شیماس گفت بلی چنین است که هیچ خبر
نیست الا که به تجربه در آن درستی سخن هرمس نماند ارسطو گفت پس اقرار
دادی که جز علم و جهل و کیفر هر دو چیزی نیست شیماس گفت چرا ارسطو گفت
از اینها که برشمردی هیچ نیست که نه از دنیاست شیماس گفت نه ارسطو گفت
هیچ دانی که چه چیز حکما را بران داشت که دنیا را فرو گذاشتند شیماس گفت
دانش ایشان بدانکه این چیزها خرد را زیانکار است ایشان را بران داشت
ارسطو گفت پس تو بدانستی که هر چه خرد را زیان دارد مخالف خرد بود
و مخالف خرد بی خردی باشد شیماس گفت که اگر آنچه تو گفتی که خرد را زیان
دارد بر زمین درست است بر آسمان درست نیست ارسطو گفت و آسمان هست
الا هم چون زمین درین کار شیماس گفت از چه روی آسمان هم چنان زیان
کار است بخرد که زمین ارسطو گفت کمترین زیان آسمان بدانائی آنست که
نصر را از نفود و گذشتن از باز داشتن است پس دشمن بینایی بود و دشمن
بینایی دشمن خود بود شیماس گفت این سخن هم درستست در حاضر در غایب
چه گویی ارسطو گفت که غایب هیچ از آن بیرون بیرون نیست که یا مخالف
حاضر باشد یا موافق او گفت آری ارسطو گفت اگر موافقت هیچ تواند بود
که موافق را یاری کند و گر مخالفت هیچ تواند بود که نه مخالفت و ضدی کند
شیماس گفت اکنون ناچار اقرار داد نیست بران جمله که قریطون از تو قبول
کرد اکنون مرا آگاهی ده از تفسیر یک کلمه که در ذکر افلاطون بزرگ یافتم

نفع

که هر نفع دهنده دفع کننده است و نه هر دفع کننده نفع دهنده است باید
که فیلسوف از آن چیزها که نفع کننده و دفع کننده است بسیار اندوزد و از آن
و از آن چیزها که دفع کننده باشد نه نفع دهنده بکفاف خرسند بود ارسطو
گفت افلاطون ترا خبر داده است که فیلسوف را بسامان نداردالا چیزی که
نفع بوی میرساند و از وی دفع مضرت میکند و بدین چیز دانش میخواهد
که بروح دانستنی رساند و دفع تاریکی جهل بکند و فرمود که از آن باید که
بسیار اندوزد و بد فع کننده ناسودمند خورش و پوشش و مسکن خواست
چندانکه ناگزیر باشد و در آن اقتصار فرمود بدانکه از اندازه گذشتن درین
چیزها زیانکارست دانش را و میانه جستن دفع کننده است و نفع دهنده
نیست که هیچ روح دانای از آن نخیزد و از این است که فیلسوف را باید که بنیک
خرسند باشد در اسباب حیوة ساختن و جستن و بنیک حریص باشد شیماس
شیماس گفت چیست که دفع کننده را از آن باز داشت که نفع دهنده بود و هر
دو موافقند بدفع کردن ارسطو گفت نفع دهنده از دفع کننده بدان پیدا
شود که هر چه دفع کننده است اگر در آن افراط رود از دفع کردن نیز بیرون
رود و زیانکار شود یکباره و نفع دهنده که دانش است چندانکه بیشتر بود
نفع او بیشتر بود و دفع کننده چندان دفع کننده بود که باندازه بود نبینی
که اگر تو در خورش باید که خرسند شوی دفع مضرت گرسنگی نکند و همچنین
آشامیدن و لباس و اگر افزون شود از آنچه باید همه زیان کاری کند و دفع
کردن از وی باطل شود چون سلاح گران که دارنده را بکشد و خسته کند و اما
نفع دهنده دفع کننده که از حکمتست بر خداوند نگردد چون سلاح گران اگر چه
بسیار بود پس افلاطون خواست که فرق میان نفع دهنده و دفع کننده بنماید
چنانکه از سخن وی شنیده شیماس گفت شیماس گفت از این دو حد هیچ بیرون بود
یا نه ارسطو گفت یکی دیگر مانده است که اگر با این دو جمع شوند هیچ چیز از آن
بیرون نشود شیماس گفت کدام است ارسطو گفت کارها بر سه گونه اند نفع رساننده
اینست که دفع کننده است و دفع کننده اینست که نفع رساننده نیست و دفع کننده

که نفع نرساند و مضرت دهنده است دفع نکننده شیماس گفت زبان کار کدام است
ارسطو گفت دفع کننده که در آن افراط رود زیان کار شود شیماس گفت این
سخن تمام شد و از گفتار تو نفس جلا یافت هم چنانکه نور دیدهٔ نگرنده از روشنی
روز جلا یافت اکنون مرا آگاهی ده که میان آنکه جلاء خرد دهد و میان آنکه
جلا دیده دهد هیچ نزدیکی هست یا عقل و بصر هیچ نمانند ارسطو گفت از
خوبیها بیند که بگوهر نه چندان بیکدیگر مانند که یکدیگر از آنست که
جواب سؤال یافتی دیوخس را مهلت ده تا سخن گوید شیماس خاموش گشت
دیوخس گفت که از حکما آنرا متورع تر یافتیم که رای و تیزبین تر بود اکنون
مرا خبر ده که صدق و دروغ از روشنی رای خیزد یا نه ارسطو گفت هواها
انواع اند و خردها گوناگون و هر هوای را خردی در برابر است که او بعداوت
آن هوا اولیتر است نه شهوت عین حبا لتست بخاصیت بلکه هر یکی عین
خردست اگرچه هر دو در زیان کردن بفیلسوف و منع ثواب کردن از وی
یکسانند و نه نیز آن قوت و خوی که پرهیز فرماید عین آن قوتست و خوی
که جهل را بر باید و خردست که جهل را باطل کند و دانش آرد و نه نیز مخالف
یکدیگرند بلکه میان ایشان موافقتیست و مخالفتی بل موافقت و مخالفت
همچنین آب روان و آب فسرده یکی تنکست و لطیف و یکی درشت و کثیف و
دانش لطیف را جهل لطیف ضد بود و تقوی عظیم ضد شهوت عظیم بود هر کرا
خوی ورعش سست بود و خوی دانش نیرومند رای او در بینش درست آید
و دروغ سست و آنکه بعکس این بود کار و رای وی بعکس این باشد دیوخس
گفت این سخن چون راست بود با آنچه در پیش گفته که نیست چیزی بیرون
از دانش و جهل و جزاء هر دو و اکنون دانش را اثبات کردی و نادانی و
ورع و شهوت و دیگر چیزها ارسطو گفت نه بینی که آب روان و آب فسرده بهم
نزدیکند همچنین است نزدیکی شهوت بنادانی و دیگر شعب همچنین و چون
بهم نزدیک شدند در عمل یکی گشتند دیوخس گفت چگونه بدانم که نادانی
بشهوت چنان ماند که آب روان با آب فسرده ارسطو گفت نه بینی که هر دو
خرد

را زیان کارند همچنانکه آب روان و آب فسرده تیش را ببرند دیوخس گفت این
سخن کذر یافت اکنون مرا خبر کن که سزاوارتر علوم که بدان نیازم کدام است
ارسطو گفت چون طلب حکمت بهترین کارهای دنیا و ثواب آنست که بهترین
ثوابها و آخرة است سزاوارتر دانشی که بدان یاری حکمت دیوخس گفت هیچ
دانشی دیگر هست جز از حکمت یا نه ارسطو گفت عامهٔ خلق را هست بهرهٔ چند
از دانش و حلم و راستی و سخا و وفا و دیگر حسنات ضایع که از حکمت چندان
میانه دارند که صورة جانور از تمثال و نقوش دیوار دیوخس گفت چرا این خصال
را ضایع خواندی در عامه ارسطو گفت از جهة بیخبری عامه از آن دیوخس
گفت چون است این ارسطو گفت برای آنکه دانای عامه دانش خود را بران بکار
برد که ورد او بیفزاید و حلیم ایشان بار آن بکشد که سزای نکال بود و راست
گوی ایشان آنجا صدق بکار آرد که خود بپسندد اگرچه سیئه بود و بخشنده
ایشان برناشایست بخشش کند و وفای ایشان بوعدهای تلف کننده بود
و شنوایی ایشان بیهوده شنود لاجرم این حسنات در ایشان ضایع باشد
و بحسنات اهل علم نمانند الا همچندان که نقش بر دیوار بجانور زندهٔ ماند
دیوخس گفت این مثل را چه نسبت است با حسنات خاصه و عامه ارسطو
گفت نه تو دانسته که دانش زندگیست و نادانی مرگ گفت آری ارسطو گفت
علم دانا کردهای ویرا زنده دارد و جهل نادان کردهای وی را بمیراند دیوخس
گفت این خوب کار بهاء ایشان هیچ افزونی دارد بر زشتکاری ایشان ارسطو
گفت بلی گفت چگونه ارسطو گفت نیکوکار عامه عزم نیکویی دارد و طریق خطا میکند
و بدکردار عزم بدی دارد و بکرد و هر دو در خطا یکسان باشند و یکی را افزونیست
البته دیوخس گفت اکنون دانستم که حسنات ایشان از چه روی ضایع است
اکنون بفضل حکمت بنمای که کردها الا بدان سودمند نیست ارسطو گفت هر که
خوبی را دید و زشتی را بگذاشت و به نیکویی آمد موافقت حکمت کرد و هر که
عزم خوبی کرد و خطا کرد یا عزم بدی کرد و بجای آورد از حکمت در گذشت دیوخس
گفت این گفتار جمله روشن گشت اکنون مرا بنمای که این کار یعنی حکمت نخست بر کسی

برکه روشن شد ارسطو گفت خردهاء مردم ازان دور است که بچنین کار بزرگ
توان رسید بی آموختن همچنانکه چشمهاء ایشان دور است از دیدن بی روشنایی
چراغ دیوجانس گفت حکما از کجا آموختند این را ارسطو گفت پیوسته داعیان و
رسل قرون در آفاق زمین مردمان را بدان کار همی خواندند و از زمین ما نخست
ترکسی که این دانش بدو رسید بوحیّ هرمس بود دیوجانس گفت از کجا هرمس آمد
ارسطو گفت روان وی را بر آسمان بردند و از ملاء اعلی بدو رسید و ایشان آنرا
از حکیم گرفتند و از وی بزمین آمد و علما از وی گرفتند دیوجانس گفت من چگونه
بدانم که هرمس این علم از اهل آسمان گرفت ارسطو گفت اگر این علم حق است بر سیدن
او از بالا توان تواند بود دیوجانس گفت چرا ارسطو گفت نه بینی که بالای هر چیز
از نشیب وی به بود که بالای آب و زبرش صافی تر بود که زیرین و خانهاء بلند
از زمین خوشتر و نزه تر بود که خانهاء نشیب و بهترین اعضاء مردم سر باشد
و پاکیزه ترین درخت میوه بود و در همه چیز حسن است پس سزاوارتر چیزی
که از بالا رسد حکمتست و دلیل برین انکه گوهر حکمت و خوی وی بر همه چیزها
بچربید و بلندتر آید دیوجانس گفت ای پیشوای حکمت خرد ما از خرد تو هیچ بازنمی گراید
و با ما سپاس کن امروز که ما را از مخالفت یکدیگر نگاه دارد ارسطو گفت اگر
بر سیرت من خواهید بود بکتب من اقتدا کنید دیوجانس گفت کتب تو بسیارست
کدام اولیتر بفصل میان ما اگر خلافی افتد ارسطو گفت اما آنچه جویید از علم
اول و حکمت ربوبیت از کتاب هرمس جویید و آنچه مشکل شود از علم سیاسات
و تعلیم خلق از کتاب طبایع خلق جویید و آنچه بر شما مشکل شود از خوب
و زشت کارها از کتاب اخلاق بطلبید و آنچه از حدود سخن بود و شمار اوزان
خلاف بود از کتب چهارگانه در منطق بجویید کتاب اول اماطیغوریاس
و دوم را باریمیناس و سیم انولوطیقا و چهارم کتاب برهان تا فرق میان حق
و ناحق کند و بدان برهان توان انگیخت بر کارهای پوشیده و چون سخن
ارسطاطالیس بدینجا رسید روانش بطاقت شد و دستش بلرزید و سیب
از دستش بیفتاد و حکما جمله برخاستند و بنزدیک وی شدند و سر و چشم

وی ببوسیدند و بر وی شاکفتند دست فریطون گرفت و بر روی خود نهاد
و گفت روان را سپردم بپذیرید
ای حکما و خاموش گشت
و درگذشت
تم

رسالة الحدود للمعلم الاول وهو ارسطاطاليس قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين والصلوة
على محمد واله اجمعين اما بعد بدانکه این چند فصل است اندر صد و پانزده
مسئله که اسکندر از استاد خویش ارسطاطالیس حکیم پرسیده است و او جواب داد
بصواب اسکندر میکوید که پرسیدم از استاد خویش که جوهر چیست کفت آنچه
بذات خود قایم است کفتم حد چیست کفت راه نمودن بچیزی یعنی راه نماینده
بچیزی کفتم عرض چیست کفت آنچه بجوهر قایم است کفتم روح چیست کفت
جوهر ناپیدا کفتم جسم چیست کفت جوهری پیدا کفتم عقل چیست کفت جوهری
چالاک یعنی جوهری محیط بر همه چیزها کفتم نقطه چیست کفت انکه انقسام
نپذیرد کفتم خط چیست کفت انکه میان نقطه بود کفتم طبع چیست کفت آمیختن
دو کوهر با یکدیکر کفتم مطبوع چیست کفت آمیخته شدن کفتم هیولی چیست کفت
مایهٔ هر چیزی کفتم از کجا آمد کفت از جوهر بسیط کفتم جوهر بسیط را معدن
کجاست کفت آنجا که هیچ مرکب نیست کفتم بسیط چیست کفت هین کشتن کفتم مرکب
کفت انکه دو چیز را بهم کوشه یابد یعنی دو چیز فراهم آورده بود کفتم علم چیست
کفت چالاک شدن جان بر هر چیز جز اوست کفتم سخن چیست کفت اوازی از
سخن مرکب کرده کفتم معروف چیست کفت شناختن جان یعنی راه نمودن
جان آنچه از بیرونست کفتم نتیجه چیست کفت آنچه از میان دو مقدمه
بیرون آید کفتم مقدم چیست کفت ثبات کردن چیزی بر چیزی یعنی نر و ماده
کفتم شکل چیست کفت چیزی موافق همه رویها کفتم ضد طاق چیست کفت آنچه
او را ضد نبود کفتم مطابق چیست کفت برابری نهادن کفتم جفت چیست کفت
انکه ویرا هم کوشه و ضد است کفتم مرک چیست کفت آرمیدن از جنبش کفتم
خواب چیست کفت مانده شدن حواس کفتم بهشت چیست کفت مر شناختن اصل
خود را معدن مؤمن کفتم دوزخ چیست کفت ناشناختن اصل خود معدن کافر
کفتم دیدن خواب چیست کفت اندیشه جان کفتم فکرت چیست کفت صورت جان

بر همه چیزها کفتم ثواب چیست کفت کامکاری کفتم عقاب چیست کفت باز ماندن
از مراد کفتم توحید چیست کفت حدودها بیکدیکر باز بردن کفتم شرک چیست
کفت ناخدایی را خدایی کرفتن کفتم نجاة چیست کفت توحید باری تعالی کفتن
کفتم چرا مقصود ما ایم کفت ازین که باز پس تر آمدیم کفتم اکر از دل کار آمدیم چرا
باز پس تر آمدیم کفت اول الفکر آخر العمل کفتم معدن ما از کجاست کفت از آنجا
که از و آمدیم کفتم از کجا آمدیم کفت از آنجا که اول کار بود کفتم بچه بدانیم
که از کجا آمدیم کفت زیرا که چون علم می آموزیم بیشتر میرویم کفتم از دو چیز
چه پدید آید کفت جوهر جهان کفتم از جوهر جهان چه پدید آید کفتم آبا
و امهات از چه پدید آید کفت از موالید عالم کفتم وحی که بر پیغمبر آید چیست
کفت آکاه شدن از همه چیزها کفتم موالید عالم چیست کفت سه چیز معدن
و نبات و حیوان کفتم نهایت دانستن چیست کفت تمام شدن دایره کفتم
پیغمبر چیست کفت آکاه کننده از آن چیز که ما ندانیم کفتم صورت چیست کفت
نتیجه هیولی یعنی نقش مایه هیولی کفتم جزو چیست کفت بعضی از کل کفتم
کل چیست کفت همکی کفتم جنس چیست کفت انکه نوعها از و پیوندد کفتم شخص
چیست کفت جسم کوناکون کفتم خاصه چیست کفت هر چیز نوع بدان شناخته
شود کفتم علت حواس چیست کفت خنده و کریه کفتم حد جسم چیست کفت انکه
درازا و پهنا و بالا بود کفت حد روح چیست کفت او بذات خویش محدود نیست
کفتم بچه محدود نیست کفت بمرتبت کفتم مرتبت او چیست کفت آنچه سابق
تر با بداع کفتم ابداع چیست کفت پدید آوردن چیزی نه از چیزی کفتم مکان
چیست کفت دارندهٔ هر چیز کفتم زمان چیست کفت کشتن افلاک یعنی جنبش
فلک کفتم افلاک چیست کفت جنبش اجرام اندر یکحال یعنی جسم دایم متحرک
بر تدویر کفتم فانی چیست کفت بمیرد کفتم باقی چیست کفت انکه نمیرد و از حال
نکردد کفتم علت بقا چیست کفت مشاکله کفتم علت فنا چیست متضاد یعنی
اندر کشتن افلاک کفتم جنبش برتر یا آرام کفت اندر ارواح آرام و اندر اجسام
جنبش کفتم روح آرمیده کدام است کفت تمام است کفتم تمام کدام است کفت

انکه سابق تر به ابداع کفتم ابداع چیست کفت امر باری تعالی کفتم فصل چیست
کفت جدا کنندهٔ دو چیز از یکدیکر کفتم جسم آرمیده کدام است کفت امهات
کفتم امهات چیست کفت خاك و آب و آتش و باد کفتم اثبات از چیست میان
کفت به اتصال کواکب کفتم ممکن چیست کفت انکه بشاید بود کفتم ممتنع چیست
کفت انکه نشاید بود کفتم روشنائی چیست کفت لطایف طبع کفتم مکان
فروتر یا متمکن کفت مکان برتر از متمکن کفتم سخن راست کدام است کفت
انکه معنی وی موافق باشد کفتم مضاف چیست کفت برابری نهادن یعنی چون
پسر کفتی پدر لازم آید یا چون بنده کفتی خداوند لازم آید کفتم محال چیست
کفت کفتاری که نشاید بود کفتم فکر چیست کفت صورة کردن جان کفتم
جان چیست کفت جوهری بسیط کفتم پیغمبری چیست کفت اکاه شدن از همه
چیزها کفتم بچه اکاه شد کفت به فائده کفتم این فائده از کجاست کفت
از علت خویش کفتم علت او چیست کفت انکه باز کشتن او انجاست کفتم روز چیست
کفت تابش آفتاب کفتم شب چیست در پیش آمدن زمین یعنی آفتاب را
سایه کفتم ابر چیست کفت بخاری بسته کفتم علت بخار چیست کفت کشیدن
آفتاب تریها را سوی بالا کفتم باران چیست کفت بخاری مقطر کشته کفتم
برق چیست کفت باران فسرده شد کفتم کرفتن ماه چیست کفت از عقدهٔ
ذنب کفتم کرفتن آفتاب چیست کفت در پیش آمدن زمین آفتاب را کفتم برق
چیست کفت سایش ابر بر یکدیکر کفتم رعد چیست کفت بخاری علوی کرفته
کفتم زلزله چیست کفت کرد آمدن بخار اندر زمین کفتم علت بخار چیست
کفت بر کشیدن آتش مر تریها را کفتم کون چیست کفت بودن چیزی بر جایی
کفتم فساد چیست کفت تباه شدن چیزی کفتم علت کون و فساد چیست کفت
اختلاف جنبش افلاك کفتم ملا چیست کفت این جهان یعنی فلك و آنچه در بطن
او اندر است کفتم خلا چیست کفت آن جهان کفتم بیرون از خلا چیست کفت
کفت ما را بیرون از خلا و ملا سخن نیست یعنی آیات صانع کفتم خواص چیست
کفت دانستنی نیست کفتم ستارکان و ماه و آفتاب چیست کفت از لطایف طبایع

کفتم

کفتم ابتداء کار چه بود کفت دومین خلق کفتم چرا نخستین کار را ابتدا نکفتی کفت
زیرا که اندر کار نبود کفتم بچه بدانیم که اندر کار نبود کفت زیرا که اندر شمار
نبود کفتم بچه بدانیم که اندر شمار نبود کفت زیرا که یکی اندر شمار نبود کفتم چرا
یکی از شمار نبود کفت زیرا که از یکی جز یکی نیاید کفتم پس یکی را از شمار بیرون
کن کفت علت از معلول جدا نبود کفتم یکی را اندر عیان نشانی هست
کفت مرکز دایره کفتم در و نشان هست
کفت نقطهٔ برکار از دایره تمام
شد مسائل بحمد الله
و حسن توفیقه

رسالة المفارقات

بسم الله الرحمن الرحيم

المفارقات على اربع مراتب مختلفة الحقايق الاول الوجود الذى لا سبب له وهو
واحد الثانى العقول الفعالة وهى كثيرة بالنوع الثالث القوى السماوية وهى
كثيرة بالنوع الرابع النفوس الانسانية وهى كثيرة بالاشخاص الصفات لها
لها اربع ا انها ليست باجسام وهو معنى سلبى ولا يوجب ان لا يختلف حقايقها
لاشتراكها فى هذا السلب ب انها لا يموت ولا تفسد والا كان وجب ان
يكون فيها قوة الموت والفساد ولو جاز هذا الوجب ان يجتمع فيها قوة الوجود
والفنا وفعلهما فكانت يكون موجوده ومعدومه معاقبتين ان البسايط
اذا صارت بالفعل لم يبق فيها القوة والامكان بل انما يصح ذلك فى المركبات
التى لها امكانان فيبطل احدهما عند كونه بالفعل ويبقى الآخر فى المادة ثم امتناع
الفساد فى واجب الوجود لذاته بيان خاص وكذلك فى المادة بيان خاص
ج انها مدركة بذواتها بعد ان يعلم ان ادراكها لذواتها مختلفة بالانواع
فان ادراكها لذواتها هو نفس وجود ذاتها ووجود ذاتها مختلفة والاول يدرك
ذاته ولوازم ذاته لا محالة لانه ان لم يدرك لوازم ذاته لكان ادراكه لذاته
ناقصا وادراكه للوازم ذاته هو ارادته د ان لكل منها سعادة فوق سعادة
الملابسات للمادة على انها ايض فى المفارقات البراهين على اثبات هذه
المفارقات فمن البراهين ما يتضمن اثبات مفارق ومنها ما يثبت اولا
به ثم ببرهان آخر ان يعلم ان ذلك الامر مفارق البرهان على اثبات الموجود
الذى لا سبب له وهذا يحتاج الى برهان آخر فى انه مفارق لما كانت الممكنات
واجبا فيها ان ينتهى الى موجود لا سبب له والا كان يلزم اذا وضع طرفان ووسط
وكان موضع الطرف الاخير معلولا والاول علة ان يكون الاول ايض حكمه حكم الوسط
المحتاج الى طرف وليس حكمه حكم الواسطة فما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة
سواء كانت عدة الواسطة متناهيه او غير متناهيه فوجب ان يكون فى الموجودات
موجود لا سبب له وذلك بعد ان نوضع العلل والمعلولات موجوده معا اذ المعـ

لا يصح ان يوجد من دون العلة واذا حصل وجوده فانه ان استغنى بعد
وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد ان كان ممكنا ومحتاجا الى العلة
وللحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته فان الحدوث ايض بعد صفته
وبالجملة فلا تاثير للفاعل فى الحدوث اى فى سبق العدم اى كون مثل هذا الوجود
مسبوقا بالعدم بل هذا له من ذاته وما له من ذاته فلا سبب له البرهان
على انه مفارق انه لو كان جسما لكان له مادة وصورة وكانا سببين لوجوده
وما لا سبب له لا يجب بسبب وانه لو كان جسما لكانت له مهية ولو كانت
له مهية للزم ثلث محالات ا ان المعدوم كان يلزم الوجود اى كان سببا
لوجود ذاته ٢ ان الموجود الذى لا سبب له يكون من لوازم تلك المهية
فيكون معلولا صادرا عنه ٣ ان وجوب الوجود متعلقا بتلك المهية قائما
فيها وكان وجوبه لها اثبات العقول الفعالة عليه خمسة براهين ويتضمن
اثباتها الاول ا اللازم عن الاول يجب ان يكون احدى الذات لان الاول
احدى الذات من كل جهة ويقتضى الواحد من كل جهة واحد ويجب ان يكون
هذا الاحدى الذات امرا مفارقا بما اوكد من البراهين الاول معلوم ان الاجسام
والمفارقات كثيرة فلا يجوز ان يكون الصادر عن الاول الا صورة جسم او مادة
وذلك لان الصورة الجسمية تفعل بواسطة المادة الموجودة فيها لان وجود
الصورة الجسمية فى المادة ولا يستغنى عنها ومصدر فعل كل شئ بعد وجوده
فيكون مادة الجسم الاول علة لما بعدها من الصور والمواد والمفارقات ولكن
ولكن ليس للمادة الا القبول الثانى الصورة الجسمية للمادة والصور الجسمية
لا محالة تفعل بعد وجودها ولا محالة وجودها وجود تخصص وتشخصها بالوضع
وفعلها اذن وضعى ولو كان سببا لوجود جسم آخر لكان وجب ان يكون اولا
سببا لوجود مادته وصورته لكن ليس بين الصورة الجسمية وبينها وضع فلا
يصح ان يكون سببا لما بعدها اعنى الجسم ولا استحالة لكونها سببا للمفارق
اظهر البرهان الثانى الجسم مؤلف من مادة وصورة ولا الصورة مستغنية
فى وجودها عن المادة ولا المادة عن الصورة فلا بد فى وجودهما من ثالث ليس

بجسم ويؤدي هذه البراهين الى انه لو كان المعلول الاول غير مفارق لكانت
الصورة الجسمية والمادة سببا الوجود للجسم والمفارق لكن هذا مح البرهان ٣
لو كان جسم فلكي سببا لوجود جسم محوي لكان يلزم ان يكون لعدم الخلاء سبب
والخلاء محال والمحال لا سبب له فعلم من هذا ان لكل ذلك مفارقا البرهان
٤ ان النفوس الانسانية مفارقة فعلتها يجب ان يكون مفارقة لان الجسم
متأخر في درجة الوجود عن المفارقات فلو كانت صورة جسمية سببا لوجود
مفارق لكانت تفيد وجودا فوق وجودها واتم من وجودها فكان وجود
مثل النفس الانسانية بغير سبب والصورة الجسمية لا تفيد وجودا اكمل من
وجود ذاتها البرهان ٥ النفوس الانسانية مخرجها من القوة الى الفعل في
المعقولات عقل ببراهين ١ الصور المتخيلة والمحسوسة والمتوهمة وبالجملة الاجسام
بالقوة معقولة فلا بد من امر يجردها ويصيرها معقولة فان كان ذلك الامر
ايض بالقوة معقولة لتسلسل فينتهي لا محالة الى معقول بذاته ٢ الصورة الجسمانية
تفعل بوضعها ولا وضع لها الى نفوسنا فلا يصح ان يخرج عقولنا من القوة الى
الفعل ٣ مكمل عقولنا لا محالة يكون اتم وجودا منها والمعقولات هي التي يكملها
فمفيدها عقل بالفعل البرهان ٤ الحركة الدائمة لا بد لها من محرك مفارق
اثبات النفوس السماوية بثلثة براهين ١ الحركة الطبيعية يصدر عنها عند حالة
غير طبيعية فهي مؤدية الى حالة طبيعية اى سكون وذلك عند ارتفاع الحالة
الغير الطبيعية ولا يصح في الحركة المستديرة السكون ب الطبيعة لا يقتضي مهروبا
عنه مطلوبا ولا يهرب عن مطلوبها والمستدير بخلافها فهي اذن غير طبيعية
فهي نفسانية اختيارية ولانها لخيار جزئيا فلا يصح ان يكون عقلا صرفا والا
ما كان بعدم اجزاء الحركات وما كان يتعين حركة من دون اخرى مما كان
يجب وجود ما لا يتعين فكان لا يوجد حركة البرهان على انها مفارقة مطلقا
لا يصح ان يكون حسيا ومن باب الشهوة والغضب والا كانت تسكن عند اصابته
البرهان على اثبات النفوس الانسانية الاجسام الحية يصدر عنها افعال لا يصدر
عن ساير الاجسام فهي لا من غير الجسمية ولان الجسم المطلق لا وجود له فهذا الامر

ووجود المفارق اكمل من وجود ذاتها

الحركة ح يطلب امرا ساكنا عنده وذلك على اقرب الطرق فهي اذن مستقيمة ح الطبيعية

اثبات نفوس الانسانية

مقوم له فهو جوهر وليس سبيل هذه الاجسام سبيل العناصر لان لها خصوصية
وجود اذ لها نمو واغتذاء وادراك وحركة من تلقائها البراهين على انها
مفارقة ١ انها تدرك المعقولات والمعقولات معان مجردة عما سواها كالبياض
لا كالبيض وكل مدرك فانه في المدرك وكل ما يحصل في جسم فانه مؤثر فيما لا
للجسم في وجوده منه مثل الشكل والوضع والمقدار فلو حصل معقول في الجسم
لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع فكان يخرج من ان يكون معقولا ب
انها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا يدرك ذاتها من دون
ان يدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها الة وتسلسل بل كل ما يدرك
ذاته فذاته له وكل موجود في آلة فذاته لغيره ج انها يدرك الاضداد
معا بحيث يمتنع ان يوجد على ذلك الوجه في المادة د وهو اماعي ان العقل قد
يقوى بعد الشيخوخة واذا كانت مفارقة لم يجب ان يفسد بفساد المادة
الموجبة لحدوثها المتكثرة بعددها المعينة لوجود نفس من دون اخرى مثلها
البرهان على ان لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات
وان اتمها ما يكون للنفوس الفاضلة وقد عرفت انها بسيطة وانها يجب
اذا وجد لها ما كان في قوتها ان يقبله من الكمالات ان لا يزول عنها لما بان
من البرهان المتقدم حين بين ان البسيط اذا اخرج الى الفعل لم يبق فيه
الامكان والذي يخص بهذا المكان انه لو كان العقل الهيولاني باقيا
مع العقل بالفعل لكانت النفس بشيء واحد عالمة وجاهلة معا وهذا الكمال
هو العقل بالفعل اعني الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقي الثابت
فهي تتصل بها والعقل بالفعل بعد المفارقة والعقل الهيولاني وان كان قدسيا
فانه مستعد لكان يصير عقلا بالفعل اتم منه واذا كان العقل الهيولاني قد يتصل
بالمفارق من دون تعلم اعني من دون استعمال فكر ولا خيال فلان يتصل
به العقل بالفعل بعد المفارقة اوجب واولى وبالجملة لا بد للنفس في ان يحصل
لها العقل بالفعل من البدن فان العقل بالملكة يستفاد بالبدن لا محالة
للاوساط في الثواني يقتبض من القصد والحس به والحمد لملهم الصواب والصلوة والسلم
الواقي

يحصل

لغير ذاته

دليل ثاني

في سعادة النفوس الانسانية بعد المفارقة

على سيد ارباب الالباب محمد المصطفى وآله اجمعين الطيبين الطاهرين
المعصومين في شهر جمادى
الاول من شهور سنه
احدى وتسعين
بعد الالف

فان النسبة اخص اعراض الشيء

ونسبة الشيء الى الشيء هي اخص ما يوجد له وابعد الاعراض عن جوهر الشيء ولكل
واحد من الاكر والدوائر المجسمة التي فيها حركة على حالها اما اسرع او ابطأ
من حركة الاخرى مثل كرة زحل وكرة القمر فان كرة القمر اسرع كرة من كرة زحل و
ليس هذا التفاضل الذي في حركاتها حسب اضافتها الى غيرها بل لها في انفسها
وبالذات والبطيء من هذه بطيء دائما والسريع سريع دائما وايضا فان كثيرا
من السماوية اوضاعها من الوسط ومما تحتها مختلفة ولاجل اختلاف اوضاعها
هذه منها يلحق كل واحد من هذه خاصة بالعرض الاسرع حول الارض احيانا
واحيانا وهذا سوى سرعة بعضها دائما وابطاء الآخر دائما مثل قياس
حركة زحل الى حركة قمر وايضا يلحقها باضافة بعضها الى بعض ان يجتمع احيانا
ويفترق احيانا ويكون بعضها من بعض على نسبة متضادة وايضا فانها
تقرب احيانا من بعض ما تحتها وتبعد عنه احيانا فيلحقها هذه المتضادات
لا في جواهرها ولا في الاعراض التي تقرب من جواهرها بل في نسبها وذلك مثل
الطلوع والغروب فانهما نسبتان لها الى ما تحتها متضادتان والجسم السماوي
اقل الموجودات التي يلحقها اشياء متضادة واول الاشياء التي فيها تضاد هي
نسب هذا الجسم الى ما تحتها ونسب بعضها الى بعض وهذه المتضادات
هي اخس المتضادات والتضاد نقص في الوجود فالجسم السماوي يلحقه النقص في
اخس الاشياء التي شانها ان توجد وللاجسام السماوية كلها ايضا طبيعة
مشتركة وهي التي فيها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الاول منها حركة دورية
في اليوم والليلة وذلك ان هذه الحركة ليست لما تحت السماء الاولى قسرا
اذ كان لا يمكن ان يكون في السماء شيء يجري قسرا وفيها تباين ايضا في جواهرها
من غير تضاد مثل مباينة زحل للمشتري وكل كوكب لكل كوكب وكل كرة لكل كرة
ثم يلحقها كما قلنا تضاد في نسبها وان تتبدل تلك النسب ومتضاداتها
وتتعاقب عليها فيخلى من نسبة ما وتصير الى ضدها ثم تعود الى ما كانت تخلو
منه بالنوع لا بالعدد فيكون لها نسب تتكرر وتعود بعضها في مدة وبعضها
في مدة اقصر واطول ونسب لا يكون اصلا ويلحقها ان يكون لجملة منها نسب

في التضاد في الكيفيات

لها

يتكرر

الى شيء واحد متضادة مثل ان يكون بعضها قريبا من شيء وبعضها بعيدا
من ذلك الشيء بعينه فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها وجود المادة الاولى
المشتركة لكل ما تحتها وعلى اختلاف جواهرها وجود اجسام كثيرة مختلفة
الجواهر وعن تضاد نسبها واضافاتها وجود الصور المتضادة وعن المادة
الاولى وتعاقبها وعن حصول نسب متضادة واضافات متعاندة الى ذات
واحدة في وقت واحد من جماعة اجسام فيها اختلاط الاشياء ذوات الصور
المتضادة وامتزاجاتها وان تحدث عن اصناف تلك الامتزاجات
المختلفة انواع كثيرة من الاجسام وتحدث عن اضافاتها التي تتكرر وتعود
الاشياء التي تتكرر وجودها وتعود بعضها في مدة اقصر وبعضها في مدة
اطول وعما لا يتكرر من اضافاتها واحوالها بل انما تحدث في وقت ما من
غير ان يكون قد كانت فيما سلف ومن غير ان تحدث فيما بعد الاشياء التي
تحدث ولا تتكرر اصلا فتحدث اولا الاسطقسات ثم ما حاكاها وقاربها
من الاجسام من البخارات واصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما
يحدث في الجو وايضا مجانساتها حول الارض ونحوها وفي الماء والنار وتحدث
في الاسطقسات وفي كل واحد منها من تلك القوى تتحرك بها من تلقاء انفسها
الى الاشياء شانها ان توجد لها او بها بغير محرك من خارج وقوى تفعل بعضها
في بعض وقوى تقبل بها بعضها فعل بعض ثم تفعل فيها الاجسام السماوية
ويفعل بعضها في بعض فتحدث في اجتماع الافعال من هذه الجهات اصناف
من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة ومقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد
مختلفة بتضاد فيلزم عنها وجود سائر الاجسام فتختلط اولا الاسطقسات
بعضها مع بعض فتحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة ثم تختلط هذه
المتضادة بعضها مع بعض فقط ومع الاسطقسات فيكون ذلك اختلاطا
ثانيا بعد الاول فتحدث من ذلك ايضا اجسام متضادة الصور وتحدث
في كل واحد من هذه ايضا قوى تفعل بها بعضها في بعض وقوى تقبل بها
فعل غيره فيه وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسه بغير محرك من خارج ثم

من سائر تلك القوى

تفعل فيها ايضا الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض ويفعل فيها الاسطقسات
ويفعل هي في الاسطقسات ايضا فيحدث من اجتماع هذه الافعال من جهات
مختلفة اختلاطات اخر كثيرة يبعد بها عن الاسطقسات والمادة الاولى
بعدا اكثر ولا تزال تختلط اختلاطا بعد اختلاط قبله فيكون الاختلاط
الثاني ابدا اكثر تركيبا مما قبله الى ان تحدث اجسام لا يمكن ان تختلط فتحدث
من اختلاطها جسم آخر ابعد منها عن الاسطقسات فيبقى الاختلاط حتى
فبعض الاجسام تحدث عن الاختلاط الاول وبعضها عن الثاني وبعضها
عن الثالث وبعضها عن الاختلاط الاخير والمعدنيات تحدث باختلاط اقرب
الى الاسطقسات واقل تركيبا ويكون بعدها من الاسطقسات برتبة اكثر
والحيوان غير الناطق تحدث باختلاط اكثر تركيبا من النبات والانسان
وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الاخير نفسه وقوى تفعل بها في غيره وقوى
تقبل بها فعل غيره والفاعل منها في غيره فموضوعات ثلاثة بالجملة منها ما ينفعل
فيه على الاكثر ومنها ما ينفعل فيه على الاقل ومنها ما ينفعل فيه على التساوي
وكذلك القابل لفعل غيره قد يكون موضوعا لثلاثة اصناف من الفاعل
لما هو فاعل على الاكثر ولما هو فاعل فيه على الاقل ولما هو فاعل فيه على
التساوي وفعل كل واحد في كل واحد اما بان يرفده واما بان يضاده ثم
الاجسام السماوية تفعل في كل واحد منها مع فعل بعضها في بعضها بان ترفد
بعضها وتضاد بعضها وما ترفده ايضا حسا آخر فيقترن اصناف الافعال
السماوية منها الى افعال بعضها في بعض فتحدث من اقترانها امتزاجات
واختلاطات اخر كثيرة جدا تحدث بها في كل نوع اشخاص كثيرة مختلفة جدا
فهذه هي اسباب وجود الاشياء الطبيعية التي تحت السماوية وعلى هذه
الجهات يكون وجودها اولا فاذا وجدت فسبيلها الى ان تبقى وتدوم لكن
لما كان من هذه حالة من الموجودات قوامها من مادة وصورة وكانت
الصور متضادة وكل مادة فان شانها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها
لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته

فالذي لم يحق صورا ان يبقى على الوجود الذي لم والذي لم يحق مادته ان تبقى
وجود آخر مضادا للوجود الذي هو لم واذ كان لا يمكن ان يوفي هذين
معا في وقت واحد لم يرض ان يوفي هذا الحكمة وذا الى مدة فيوجد ويبقى
مدة ما محفوظ الوجود ثم يتلف ويوجد ضده ثم يبقى ذلك وذلك ابدا
فانه ليس وجود احدهما اولى من وجود الآخر ولا بقاء احدهما اولى من بقاء
الآخر اذ كان لكل واحد منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا فان المادة
الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين وكان قوام كل من الضدين بها
ولم يكن تلك المادة اولى باحد الضدين دون الآخر ولم يمكن ان يجعل مادة
لكلاهما في وقت واحد لم يرض ان يعطى تلك المادة احيانا هذا الضد
واحيانا ذلك الضد ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منهما كان لم حقا عند
الآخر ويكون عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء هو لم فعند كل واحد منهما
حق ما ينبغي ان يصير الى كل واحد فالعدل في هذا ان يوجد مادة هذا فيعطى
ذاك او يوجد مادة ذلك فيعطى هذا ويعاقب هذا بينهما فلاجل الحاجة
الى توفير العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما
على انه واحد بالعدد فجعل الغاية الدهر كله على انه واحد بالنوع ويحتاج
في ان يبقى الشيء واحدا بالنوع الى ان يوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم تتلف
ويقوم مقامها اشخاص آخر من ذلك النوع وذلك على هذا المثال دائما
وهذه منها ما هي اسطقسات ومنها ما هي كائنة عن اختلاطها والتي هي
عن اختلاطها منها ما هي عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي عن اختلاط
اقل تركيبا والاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد منها هي من خارج
فقط اذ كان لا ضد لم في جملة حية واما الكائن عن اختلاط اقل تركيبا
فان المتضادات التي فيه يسيرة وقواها متكسرة ضعيفة فلذلك صار
المضاد المتلف له في ذاته ضعيف القوة لا يتلفه الا بمعين من خارج فصار
المضاد المتلف لم ايضا من خارج وما هو كائن عن اختلاط اقل تركيبا فان
المضادات المتلفة له هي من خارج فقط والتي هي عن اختلاط اكثر تركيبا

فكثير

فكثير المتضادات التي فيه وتراكيبها تكون تضاد ما فيها من الاشياء المختلطة
اظهر وقوى المتضادات التي فيها قوية وتفعل بعضها في بعض معا وايضا فانها
لما كانت من اجزاء غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد فيكون المضاد
المتلف له من خارج جسمه ومن داخله معا وما كان من الاجسام يتلفه
المضاد له من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الحجارة والماء
فان هذين وما جانسهما انما يتحلل عن من الاشياء الخارجة فقط واما الاخر
من النبات والحيوان فانها يتحلل ايضا من اشياء مضادة لها من داخل
فلذلك ان كان شيء من هذه مزمعا ان يبقى صورة مدة ما ان يخلف
بدل ما تحلل من جسمه وانما يكون ذلك شيء يقوم مقام ما يتحلل ولا
يمكن ان يخلف شيء بدل ما يتحلل من جسمه او يتصل بذلك الجسم فيخلع
عن ذلك صورة التي كانت لم ويكسى صورة هذا الجسم بعينه وذلك هو
ان تعدى فجعلت في هذه الاجسام قوة عادته وكل ما كان معينا لهذه
القوة حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضادا
له فيفسخ عند تلك الضدية ويشكله بذاته ويكسوه الصورة التي هو متحف
بها الى ان يجوز هذه القوة في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن
القوة الجابرة ان يرد مثله فيتلف ذلك الجسم فبهذا الوجه حفظ من محالة
الداخل واما من متلفه الخارج فانه حفظ بالآلات التي جعلت له بعضها
فيه وبعضها من خارج جسمه فيحتاج في دوام ما يدوم له واحد بالنوع الى
ان يقوم مقام من تلف منه اشخاص آخر تقوم مقام ما تلف منها ويكون
ذلك اما ان يكون مع الاشخاص الاول اشخاص احدث وجودا منها حتى
اذا تلفت تلك الافعال قامت مقامها حتى لا يخلو في كل وقت من الاوقات
وجود شخص ما من ذلك النوع اما في ذلك المكان او في مكان آخر واما
ان يكون الذي يخلف الاول يحدث بعد زمان ما من تلف الاول حتى يخلو
زمان ما من غير ان يوجد فيه شيء من اشخاص ذلك النوع فجعل في بعضها
قوى يكون بها شبيهه في النوع لم يجعل في بعض وما لم يجعل فيها فان اشياء

فيما المتلف له
وما كان من الاجسام يتلفه المضاد
له فيكون المضاد المتلف له
من خارج جسمه ومن داخله معا

ويكسوه

اعني مع اضداده

ما يتلف منه بكونه الاجسام السماوية وحدها او هي مع اضداده الاسطقسات
له على ذلك وما حصل فيه قوة يكون بها شبيهه في النوع فعلى تلك القوة
التي له ويقترن الى ذلك فعل الاجسام السماوية وسائر الاجسام الاخر اما
بان يعين واما بان تضادها مضادة لا يبطل فعل القوة بل يحدث اختلالا
واما ان يعتدل به الفعل الكاين بتلك القوة واما ان يميله عن الاعتدال
قليلا او كثيرا بمقدار ما لا يبطل فعله فيحدث عنه ذلك ما يقوم مقام
التاليف من ذلك اليوم وكل هذه الاشياء اما على الاكثر واما على الاقل
واما على التساوي فبهذا الوجه يدوم بقاء هذا الجنس من الموجودات
وكل واحد من هذه الاجسام له حق واستيهال بصورته وحق واستيهال
بمادته فالذي له بحق صورته يبقى على الوجه الذي هو له والعدل ان يوفى
كل واحد من استيهاله واذ لا يمكن ان يوفى اياه في وقت واحد لزم ان يوفى
كل واحد من استيهاله هذا مدة وذلك مدة فيوجد ويبقى مدة ما
محفوظ الوجود ويتلف ويوجد هذه وذلك ابدا والذي يحفظ وجوده
اما قوة في الجسم الذي فيه صورته واما قوة في جسم آخر هي آلة مقارنة
له تخدمه في حفظ وجوده واما ان يكون المتولي يحفظ جسم ما آخر ما
المحفوظ وهو الجسم السماوي او جسم ما غيره واما ان يكون ذلك باجتماع
هذه كلها وايضا فان هذه الموجودات لما كانت متضادة كانت
مادة كل ضدين منها مشتركة فالمادة التي لهذا الجسم هي ايضا بعينها
مادة لذلك والتي لذلك هي ايضا بعينها لهذا فعند كل واحد منهما شيء لغيره
وعند غيره شيء هو له فيكون كان لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة
حقا ما ينبغي ان يصير اليه كل واحد من كل واحد والمادة التي يكون للشيء
عند غيره واما مادة سبيلها ان يكتسي صورة ذلك بعينها مثل الجلم الذي
يتعدى بجسم آخر واما مادة سبيلها ان يكتسي صورة نوعه لا صورته هو بعينه
مثل ناس يخلفون ناسا مضوا والعدل في ذلك ان يوجد ما عنده هذا
من مادة ذلك هذا والذي به يستوفي الشيء مادته من ضده ويفترع به

تلك منه اما ان يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد فتكون تلك
الجسم آلة له في هذا غير مفارقة واما ان يكون قوة في جسم آخر فيكون ذلك
آلة له مفارقة تخدمه في ان ينتزع مادة من ضده فقط ويكون قوة
اخرى في ذلك الجسم او في آخر يكسوه اما صورته بعينها واما صورة نوعه
واما ان يكون صورة واحدة تفعل الامرين جميعا واما ان يكون التي يستوفي
له حقه جسم آخر بواسطة اما السماوية او غيرها واما ان يكون باجتماع هذه
كلها والجسم انما يكون مادة لجسم آخر اما بان يوجد صورته على التمام واما
بان يكتسي من صورته بعضا من غيره والذي يكون آلة تخدمه جسما آخر
فانما يكون له باحد هذين ايضا وذلك اما بصورته على التمام واما بان يكتسي
من غيره صورته بمقدار ما لا يخرجه ذلك عن مهيته مثل ما يكره من رعاة
العبيد ويعمقوا حتى يذلوا ويخدموا فاذا احدث الانسان فاول ما يحدث
فيه القوة التي يتغذى وهو القوة الغاذية ثم من بعد ذلك القوة التي
بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة وسايرها والتي بها يحس الطعوم والتي
بها يحس الروايح والتي بها يحس الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات
كلها مثل الشعاعات وتحدث مع الحواس بها نزاع الى ما يحسه فيشتاقه
او يكرهه ثم تحدث فيه بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه
من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها وهذه هي القوة المتخيلة
فبهذه يركب المحسوسات بعضها الى بعض ويفصل بعضها عن بعض تركيبات
وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة ويقترن بها نزاع نحو ما
يتخيله ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن ان يعقل
المعقولات وبها تميز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم ويقترن
بها ايضا نزاع نحو ما يعقله فالقوة الغاذية منها قوة واحدة رئيسة ومنها
قوى هي رواضع لها وخدم فالقوة الغاذية الرئيسة هي من اعضاء البدن
في القلب والرواضع في عضو ما من سائر اعضاء البدن فالرئيسة
منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى وسائر القوى ينبغي بافعالها احدهما

في تمييز الحواس الظاهرة

في ان القوة الغاذية في القلب

بيان مراتب خوادم الاعضاء

هو بالطبع غرض رئيسها التي في القلب وذلك مثل المعده والكبد والطحال
والاعضاء الخادمه هذه والاعضاء التي تخدم هذه الخادمه والتي تخدم
هذه ايضا فان الكبد عضو برأس ومرؤس فانه مرؤس بالقلب ويرأس المرارة
والكلية واشباههما من الاعضاء والمثانة تخدم الكلية والكلية تخدم
الكبد والكبد تخدم القلب وعلى هذا توجد ساير الاعضاء والقوة الحاسة
فيها رئيس وفيها رواضع ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند
عند الجميع المعروفة في العين وفي الاذنين وفي سائرها وكل واحد من هذه
الخمس يدرك احساسا يخصه والرئيسه منها هي التي يجتمع فيها جميع ما يدركه
الخمس باسرها وكان هذه الخمس هي مبدرات تلك وكان هؤلاء اصحاب اخبار
كل واحد منهم موكل بجنس من الاخبار وباخبار ناحية من نواحي المملكة والرئيسة
كانها هي الملك الذي عنده يجتمع اخبار نواحي مملكته عند اصحاب اخباره
والرئيسه من هذه ايضا في القلب والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة
وفي اعضاء آخر بل هي واحده وهي ايضا في القلب وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها
عن الحس وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها وذلك انها تفرد بعضها
عن بعض وتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفه يتفق في بعضها ان يكون
موافقه لما احس وفي بعضها ان يكون مخالفه للمحسوس والقوة الناطقة
فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في ساير الاعضاء بل انما رياستها على ساير
القوى وهي المتخيلة والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤس وهي رئيسة
القوة المتخيلة ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها ورئيسة القوة الغاذية
الرئيسة منها والقوة النزوعية وهي التي بها يشتاق الى الشيء او يكرهه فهي
رئيسه ولها خدم ولهذه القوة هي الارادة فان الارادة هي نزوع الى ما
ادرك او عما ادرك اما بالحس واما بالتخيل واما القوة الناطقة وحكم
فيه انه ينبغي ان يوجد او يكون والنزوع قد يكون الى علم شيء ما وقد يكون
الى عمل شيء ما اما بالبدن باسره واما بعضو ما منه والنزوع انما يكون بالقوة
النزوعية الرئيسه والاعمال بالبدن يكون بقوى تخدم القوة النزوعية وتلك

النزوع الارادة منه في
القوة النزوعية هي التي يشتاق
الى الشيء او يكرهه

القوة متفرقة في اعضاء اعدت لان يكون بها تلك الافعال منها اعصاب
ومنها عضل شايعه في الاعضاء التي يكون بها الافعال التي نزوع الحيوان
اليها والانسان وتلك الاعضاء هي مثل اليدين والرجلين وساير الاعضاء
التي يمكن ان يتحرك بالارادة وهذه القوى التي في امثال هذه الاعضاء
هي كلها آلات جسمانية وخادمه للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب
وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون
بالاحساس فاذا كان النزوع الى علم شيء شانه ان يدرك بالقوة الناطقة
فان الفعل الذي ينال به ما يشوق من ذلك يكون بقوة ما اخرى في
الناطقة وهي القوة الفكرية وهي التي بها يكون الفكرة والروية والتامل
والاستنباط واذا كان النزوع الى علم شيء شانه ان يدرك باحساس كان
الذي ينال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي
يشتوق رؤيته فانه يكون برفع الاجفان وبان يحاذي بابصارها
نحو الشيء الذي يشتوق رؤيته فان كان الشيء بعيدا امشينا اليه فان كان
دونه حاجز ازلنا بايدينا ذلك الحاجز فهذه كلها افعال بدنية والاحساس
نفسه فعل نفساني وكذلك في ساير الحواس واذا الشوق تخيل ما نيل ذلك
من وجوه احدها تفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع
او تخيل شيء مضى او تمني شيء ما تركبه القوة المتخيلة والثاني بما يرد على
القوة المتخيلة من احساس شيء ما فيتخيل اليه وذلك امر ما انه مخوف
او ما مؤنس او بما يرد عليها من فعل القوة الناطقة فهذه القوة النفسانية
فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة والحاسة صورة
في الغاذية والحاسة الرئيسة مادة للمتخيلة والمتخيلة صورة في الحاسة
الرئيسة والناطقة صورة في المتخيلة وليست مادة لقوة اخرى فهي صورة
لكل صورة تقدمها واما النزوعية فانها تابعه للحاسة الرئيسة والمتخيلة
والناطقة على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار فالقلب
هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر ويتلوه الدماغ فانه

فيتخيل اليه من ذلك

فان القلب هو الرئيس للبدن

عضو ما دئيس ورياسته ليست رياسة لكن رياسة باسر وذلك انه براس القلب
وبراس سائر الاعضاء فانه يخدم القلب فى نفسه ويخدمه فى سائر الاعضاء بحسب
ما هو مقصد القلب بالطبع وذلك مثل صاحب دار الانسان فانه يخدم الانسان
فى نفسه ويخدمه فى سائر اهل داره بحسب ما هو مقصد الانسان فى الامرين
كانه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه وينتدب فيما ليس يمكن ان يتبدله
الرئيس وهو المستولى على خدمه القلب فى الشريف من افعاله من ذلك
ان القلب ينبوع الحرارة فمنه تبث فى سائر الاعضاء ومنه تسترفد وذلك
وذلك بما يثبت فيها عنه من الروح الحيوانى الغريزى فى العروق الضوارب
ومما يرفدها القلب من الحرارة انما يبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الاعضاء
والدماغ هو الذى يعدل الحرارة التى شانها ان يبعد اليها من القلب حتى
يكون ما يصل الى كل عضو من الحرارة معتدله ملائمة له وهذا اول افعال
الدماغ واول شئ يخدم به واعمها للاعضاء ومن ذلك ان فى الاعصاب
صنفين احدهما آلات لمواضع القوة الحاسة الرئيسة التى فى القلب فى
ان يحس كل واحد منها الحس الخاص به والآخر آلات الاعضاء التى يخدم القوة
النزوعية التى فى القلب بها سائر لها ان يتحرك الحركة الارادية والدماغ يخدم
القلب فى ان يرفد اعصاب الحس ما يبقى به قواها التى بها سائر المواضع ان تحس
محفوظة عليها والدماغ ايضا يخدم القلب فى ان يرفد اعصاب الحركة الارادية
~~والدماغ يخدم القلب فى ان يرفد اعصاب الحس ما يبقى به قواها التى بها سائر~~
~~المواضع ان يحس محفوظة عليها والدماغ ايضا يخدم القلب فى ان يرفد اعصاب~~
~~الحركة الارادية~~ ما يبقى به قواها التى بها سائر الاعضاء الآلية الحركة الارادية
التى يخدم بها القوة النزوعية التى فى القلب فان كثيرا من هذه الاعصاب
مغارزها التى منها تسترفد ما يحفظ به قواها فى الدماغ نفسه وكثيرا
منها مغارزها فى النخاع فان الدماغ يرفدها لمشاركة النخاع لها فى الارفاد
ومن ذلك ان تخيل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على
مقدار محدود وكذلك فكر القوة الناطقة انما يكون متى كانت حرارته

اول افعال الدماغ

رَفْد
بخشیدن و یاری کردن و رکو
برجراحت بستن کهنه

خدمات الدماغ
للقلب

على ضرب ما من التقدير اى فعل وكذلك حفظها وتذكرها للشئ فالدماغ ايضا
يخدم القلب بان يجعل حرارته على الاعتدال الذى يجود به تخيله وعلى الاعتدال
الذى يجود به فكره ورويته وعلى الاعتدال الذى يجود به حفظه وتذكره فجزء
منه يعدل به ما يصلح به التخيل وجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر
وجزء منه ثالث يعدل به ما يصلح به الحفظ والذكر وذلك ان القلب
لما كان ينبوع الحرارة الغريزية لم يمكن ان يجعل الحرارة التى فيه الا قوية مفرطة
ليفضل منه ما يفيض الى سائر الاعضاء ولئلا يفيض ويخون فلو لم يكن كذلك
فى نفسها لما سلم فلما كان كذلك وجب ان يعدل حرارته التى يبعد
الى الاعضاء ولان يكون حرارته فى نفسها على الاعتدال الذى يجود به افعاله
التى يخصه جعل الدماغ لاجل ذلك بالطبع باردا رطبا حتى فى الملمس بالاضافة
الى سائر الاعضاء وجعلت فيه قوة نفسانية يصير بها حرارة القلب على اعتدال
محدود محصل والاعصاب التى للحس والتى للحركة لما كانت ارضية بالطبع بطيئة
القبول للخفاف وكانت يحتاج الى ان يبقى رطبة لونة مواسة للتمدد وكانت
اعصاب الحس ... مع ذلك من الروح الغريزى الى ما ليس لها ليرد حاسة
وكان الروح الغريزى السالك فى اجزاء الدماغ هذه حاله وكان القلب
مفرط الحرارة ما دبها لم يجعل مغارزها التى بها تسترفد ما يحفظ به قواها
فى القلب لئلا يسرع الجفاف اليها فيعجل ويبطل قواها وافعالها فجعلت مغارزها
فى الدماغ فى النخاع لانهما رطبان حد السفر من كل واحد منها فى الاعصاب رطوبة
بنفسها على الدوس ويستبقى لها قواها النفسانية فبعض الاعصاب يحتاج فيها
الى ان يكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة وبعضها فيها
لزوجة فما كان منها يحتاج الى مائية لطيفة غير لزجة جعلت مغارزها فى الدماغ
وما كان منها يحتاج فيها مع ذلك الى ان يكون رطوبتها فيها لزوجة جعلت مغارزها
النخاع وما كان منها يحتاج فيها الى ان يكون رطوبتها قليلة جعلت مغارزها
اسفل الفقار والعصعص ثم بعد الدماغ الكبد وبعده الطحال وبعد ذلك
اعضاء التوليد وكل قوة فى عضو وكان شانها ان يفعل فعلا جسمانيا بتفصيل

يكن

مغارز جداول

النخاع مانند رگ سفید بزرگ
جنزیست که درا ندرون استخوان
گردن باشد و به دماغ پیوسته گر

به من ذلك العضو جسم ما او قصر الى آخر فانه يلزم ضرورة اما ان يكون ذلك الآخر
متصلا بالاول مثل اتصال كثير من الاعصاب بالدماغ وكثير منها بالنخاع او ان
يكون له طريق ومسلك متصل بذلك العضو يجري فيه ذلك الجسم كانت تلك القوة
خادمة او رئيسة مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال وغير ذلك وكلما
احتاجت او كان شانها ان يفعل فعلا نفسانيا في غيره لم يلزم ضرورة ان
يكون بينهما مثل جسماني مثل فعل الدماغ في القلب فاول ما يكون من الاعضاء
القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم يتبعها ساير الاعضاء واعضاء التوليد
متاخرة الفعل عن جميعها ورياستها في البدن يسيرة مثل ما يتبين من فعل
الانثيين وحفظهما بحرارة الذكرية والروح الذكري السابقين من القلب
في الحيوان الذكر الذي له انثيان والقوة التي بها يكون التوليد منها رئيسة
ومنها خادمة والرئيسة منها في القلب والخادمة في اعضاء التوليد والقوة
التي يكون بها التوليد اثنتان احديهما تعد المادة التي عنها يكون الحيوان
الذي له تلك القوة والاخرى تعطي صورة ذلك النوع من الحيوان وتحرك
المادة الى ان يحصل لها تلك الصورة ذلك النوع فالقوة التي تعد المادة هو
قوة الانثى والتي تعطي الصورة هي قوة الذكر فان الانثى هي انثى بالقوة التي
تعد بها المادة والذكر ذكر بالقوة التي يعطي تلك المادة صورة ذلك النوع
الذي له تلك القوة والعضو الذي يخدم القلب في ان يعطي مادة الحيوان
هو الرحم والذي يخدمه في ان يعطي الصورة اما في الانسان فالعضو الذي
يكون المني فان المني اذا ورد على رحم الانثى صادف هناك دما قد اعده الرحم
لقبول صورة الانسان اعطى المني ذلك الدم قوة يتحرك بها الى ان يحصل من
ذلك الدم اعضاء الانسان وصورة كل عضو وبالجملة صورة الانسان
فالدم المعد في الرحم هو مادة الانسان فالمني هو المحرك لتلك المادة
الى ان يحصل فيها الصورة ومنزلة المني من الدم المعد في الرحم منزلة الانفحة
التي ينعقد عنها اللبن وكما ان الانفحة هي الفاعلة للانعقاد في اللبن وليس
هي جزءا من المنعقد ولا مادة كذلك المني ليس هو جزءا من المنعقد في الرحم

الكليتين

الانثيين

ولا مادة والجنين يكون من المني كما يتكون الرائب عن الانفحة ويتكون عن
دم الرحم كما يكون الرائب عن اللبن الحليب والابريق عن النحاس والذي يكون
المني في الانسان هي الاوعية التي يوجد فيها المني هي العروق التي تحت جلد العانة
ويرفدها في ذلك بعض الارفاد الانثيان وهذه العروق نافذة الى المجرى
الذي في القضيب يسيل من تلك العروق الى مجرى القضيب ويجري في ذلك
المجرى الى ان ينصب في الرحم ويعطي الدم الذي فيه مبدأ قوة يتغير بها الى
ان يحصل به الاعضاء وصورة كل عضو صورة جملة البدن والمني آلة الذكر
والآلات منها مواصلة ومنها مفارقة مثل ذلك للطبيب فان اليد آلة
يعالج بها والمبضع آلة له يعالج بها والدواء آلة له يعالج بها فالدواء آلة
مفارقة وانما يواصله الطبيب حتى يفعله ويصنعه ويعطيه قوة يحرك بها بدن
العليل الى الصحة فاذا حصلت فيه تلك القوة القاها في جوف بدن العليل
مثلا فحرك بدنه نحو الصحة والطبيب الذي القاها غائب او مات مثلا
كذلك منزلة المني والمبضع آلة لا يفعل فعلها الا مواصلة للطبيب المستعمل له
واليد اشد مواصلة له من المبضع واما الدواء فانه يفعل بالقوة التي فيه
من غير ان يكون الطبيب مواصلا له كذلك المني فانه آلة للقوة المولدة الذكرية
مفارقة واوعية المني والانثيين آلة للتوليد مواصلة للبدن فمنزلة العروق
التي يكون المني منها من القوة الرئيسة التي في القلب منزلة يد الطبيب التي يعمل
بها الدواء ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل الصحة فان تلك العروق
هي آلة يستعملها القلب بالطبع آلات في ان يعطي المني قوة يحرك بها الدم المعد
في الرحم الى صورة ذلك النوع من الحيوان فاذا اخذ الدم عن المني القوة التي
يتحرك بها الى الصورة فاول ما يكون القلب وينتظر بتكوين ساير الاعضاء ما
يتفق ان يحصل في القلب من القوى فان حصلت فيه مع القوة الغاذية القوة
التي بها يعد المادة تكون ساير الاعضاء على انها اعضاء انثى فان حصلت فيه
التي يعطي الصورة تكونت ساير الاعضاء على انها اعضاء ذكر فيحصل من تلك
الاعضاء المولدة التي للانثى ويحصل في هذه الاعضاء المولدة التي للذكر ثم

الراسب شيري كه ماست شده باشد
حليب شير خوردني دوشيدن كرده

سائر القوى النفسانية الباقية تحدث في الانثى على مثال ما هي في الذكر وهاتان
القوتان اعني الذكرية والانثوية هما في الانسان مفترقتان في شخصين فاما
في كثير من النبات فانهما مقترنتان على التمام في شخص واحد مثل كثير من
النبات الذي يكون عن البذر فان النبات يعطي المادة وهي البذر ويعطي
لها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة فان البذر فيه استعداد لقبول
الصورة وهي يتحرك بها نحو الصورة فالذي اعطاه الاستعداد لقبول الصورة
هي القوة الانثوية والذي اعطاه مبدأ يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكرية
وقد يوجد ايضا في الحيوان ما سبيله هذا السبيل ويوجد فيه ايضا ما قوة الانثى
فيه تامة ويقترن اليها قوة ما ذكرية تقصر بفعلها الى مقدار ما ثم
فتحتاج الى معين من خارج مثل الذي يبيض بيض الريح ومثل كثير من اجناس
السمك التي تبيض ثم يودع بيضها فيتبع ذكورتها فيلقي عليها رطوبة فأي
ما اصابها من تلك الرطوبة شيء كان عنها حيوان ولم يصبها ذلك فسدت
واما الانسان فليس كذلك بل هاتان فيه متميزتان في شخصين لكل واحد
منهما اعضاء تخصه وهي الاعضاء المعروفة لهما وسائر الاعضاء فيهما مشتركة
وكذلك مشتركان في قوى النفس كلها سوى هاتين وما كان فيه من
اعضاء فانه في الذكر اسخن وما كان منها فعله الحركة او التحريك فانه في
الذكر اقوى حركة او تحريكا والعوارض النفسانية فما كان منها مائلا الى القوة
مثل الغضب والقسوة فانها في الانثى اضعف وفي الذكر اقوى وما كان
من العوارض مائلة الى الضعف مثل الرحمة والرأفة فانها في الانثى اقوى
على انه لا يمتنع ان يكون في ذكورة الانسان من توجد العوارض فيه شبيهة
بما في الاناث وفي الاناث من توجد فيه هذه شبيهة بما في الذكور فبهذه
تفترق الاناث والذكور في الانسان واما في القوى الحاسة والمتخيلة وفي
الناطقة فليسا يختلفان فيحدث عن الاشياء الخارجة رسوم المحسوسات
في القوى الحاسة التي هي في مواضع ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الاجناس المدركة
بانواع الحواس الخمسة في القوة الحاسة الرئيسة ويحدث عن المحسوسات

القوة الذكورة والانوثة يقترنتان في كثير من النبات

الحاصلة

الحاصلة في هذه القوة رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة فيبقى هناك محفوظة
بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها فتحكم فيها فتفرد بعضها عن بعض احيانا
وتركب بعضها الى بعض اصنافا من التركيبات كثيرة بلا نهاية بعضها
كاذبة وبعضها صادقة ويبقى بعد ذلك ان يرتسم في الناطقة رسوم اصناف
المعقولات والمعقولات التي شأنها ان ترتسم في القوة الناطقة منها المعقولات
التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل وهي الاشياء البريئة من
المادة ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة
والنبات وبالجملة ما هو جسم او هو في جسم ذي مادة والمادة نفسها وكل
شيء قوامه بها فان هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل واما
الانساني الذي يحصل له بالطبع في اول امره فانه هيئة في مادة معدة لان
تقبل رسوم المعقولات فهو بالقوة عقل وعقل هيولاني وهي ايضا بالقوة معقولة
وسائر الاشياء التي في مادة او هي مادة او ذوات مادة فليست هي عقولا
لا بالفعل ولا بالقوة ولكنها معقولات بالقوة ويمكن ان تصير معقولات بالفعل
وليس في جواهرها كفاية في ان تصير من تلقاء انفسها معقولات بالفعل
ولا ايضا في القوة الناطقة ولا فيما اعطي الطبع كفاية في ان يصير عقلا بالفعل
الى شيء ينقلها من القوة الى الفعل وانما تصير المعقولات وهي تحتاج الى شيء
آخر ينقله وينقلها من القوة الى ان تصيرها بالفعل والفاعل الذي ينقلها
من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة
فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل شيئا ما بمنزلة
الضوء الذي يعطيه الشمس البصر لان منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من
البصر وان البصر هو قوة وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يبصر مبصرة
ومرئية بالقوة وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في ان
تبصر ابصارا بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في ان تصير مرئية مبصرة بالفعل
فان الشمس تعطي البصر ضوءا تصله به وتعطي الالوان ضوءا تصله بها فيصير
البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وتصير الالوان بذلك

العقل

الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة كذلك هذا العقل
الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئا ما يرسمه فيه منزلة ذلك الشيء من العقل
الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي
هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء بعينه ويبصر الاشياء
التي هي بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني
فانه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر يعقل ذلك الشيء
نفسه وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل
الهيولاني وبه يصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ويصير
ايضا هو عقلا بالفعل بعد ان كان عقلا بالقوة وفعل هذا العقل المفارق
في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر فلذلك سمي العقل الفعال

وجه تسمية عقل الفعال

ومرتبته في الاشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الاول المرتبة
العاشرة ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل فاذا حصل في القوة الناطقة
عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر
حصلت ح غير المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات
في القوة تلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة لجميع الناس مثل ان الكل
اعظم من الجزء والمقادير المساوية للشيء الواحد متساوية والمعقولات الاول
المشتركة ثلثة اصناف صنف اوايل الهندسة العملية وصنف اوايل يوقف بها

المعقولات الاول المشتركة

على الجميل والقبيح مما شانه ان يعمله الانسان وصنف اوايل يستعمل في ان
يعلم بها الموجودات التي ليس شانها ان يعملها الانسان ومباديها و
مراتبها مثل السموات والسبب الاول وساير المبادي الاخر وما شانها ان
يحدث عن تلك المبادي فعندما يحصل هذه المعقولات للانسان يحدث
له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق الى الاستنباط ونزوع الى بعض ما
عقله اولا وتشوق اليه والى بعض ما يستنبط وكراهية له والنزوع الى ما ادرك
بالجملة هو الارادة فان كان ذلك عن احساس او تخيل سمي بالاسم العام وهو
الارادة وان كان ذلك عن روية او عن نطق في الجملة سمي الاختيار وهذا يوجد

معنى الاختيار

في الانسان خاصة واما النزوع عن احساس او تخيل فهو ايضا في ساير الحيوان
وحصول المعقولات الاول للانسان هو استكماله الاول وهذه المعقولات
انما جعلت له ليستعملها في ان يصير الى استكماله الاخير وذلك هو السعادة
وهو ان يصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا يحتاج في قوامها
الى مادة وذلك ان يصير في جملة الاشياء البرية عن الاجسام وفي جملة
الجواهر المفارقة للمواد وان يبقى على تلك الحال دايما ابدا الا ان رتبتها
يكون دون رتبة العقل الفعال وانما يبلغ ذلك بافعال ما ارادية
بعضها افعال فكرية وبعضها افعال بدنية وليست باي افعال اتفقت بل
بافعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيآت ما وملكات ما مقدرة
محدودة وذلك ان من الافعال الارادية ما يعوق عن السعادة والسعادة
هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب اصلا ولا وقتا من الاوقات لينال
بها شيء آخر وليس وراها شيء آخر يمكن ان يناله الانسان اعظم منها
والافعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الافعال الجميلة والهيآت
والملكات التي عنها تصدر هذه الافعال هي الفضايل وهذه هي خيرات

بيان ما يعوق عن السعادة

لا لاجل ذواتها بل انما هي خيرات لاجل السعادة والافعال التي تعوق عن
السعادة هي الشرور وهي الافعال القبيحة والهيآت والملكات التي عنها
يكون هذه الافعال هي النقايص والرذايل والخساس والقوة الغاذية
التي للانسان انما جعلت لتخدم البدن وجعلت الحاسة والمتخيلة
لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة وخدمة هذه الثلثة للبدن
راجعة الى خدمة القوة الناطقة اذ كان قوام الناطقة اولا بالبدن
والناطقة منها عملية ومنها نظرية والعملية جعلت لتخدم النظرية والنظرية
لا لتخدم شيئا آخر بل ليوصل بها الى السعادة وهذه كلها مقرونة بالقوة
النزوعية والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة
والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها ان توفي الخدمة والعمل الا بالقوة النزوعية
فان الاحساس والتخييل والروية ليست كافية في ان تفعل دون ان يقترن

الى ذلك تشوقا الى ما احس او تخيل او روى فيه وعلم لان الارادة هي ان
ينزع بالقوة النزوعية الى ما ادركت فاذا علمت بالنظرية السعادة ونصبت
غاية وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي ان يعمل
حتى ينال بمعاونة المتخيلة والحواس على ذلك ثم فعلت بآلات القوة النزوعية
تلك الافعال كانت افعال الانسان كلها خيرات وجميلة فاذا لم يعلم السعادة
او علمت ولم تنصب غاية تتشوق بل نصب الغاية شيئا آخر سواها
وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي ان يعمل حتى
ينال تلك مع معاونة الحواس ثم فعلت تلك الافعال بآلات القوة النزوعية
كانت افعال الانسان كلها غير جميلة والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة
وبين الناطقة وعند ما يكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل
افعالها يكون القوة المتخيلة منفعلة عنها مشغولة بما يورده الحواس اليها
من المحسوسات وترسم فيها ويكون ايضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة
وبارفاد القوة النزوعية والناطقة على كمالاتها الاول بان لا يفعل افعالها
مثل ما يعرض عند حال النوم انفردت القوة المتخيلة بنفسها فارغة
عما يجدده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات وتحلت عن الخدمة
القوة الناطقة والنزوعية فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات
محفوظة باقية فيفعل فيها بان تركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها
عن بعض ولها مع حفظها الرسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض فعل
ثالث وهو المحاكاة فانها خاصة من سائر قوى النفس لها قدرة على محاكاة
الاشياء المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك واحيانا تحاكي القوة
الغاذية واحيانا تحاكي القوة النزوعية ويحاكي ايضا ما يصادفه لبدن
عليه من المزاج فانها متى صادفت مزاج البدن رطبا حاكت الرطوبة
بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل المياه والسباحة فيها ومتى كان
مزاج البدن يابسا حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شانها ان تحاكي
بها اليبوسة وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته اذا اتفق في وقت من

من الاوقات ان كان مزاجه في وقت ما حارا او باردا وقد يمكن ان كانت
هذه القوة هيئة وصورة في بدن ان يكون البدن اذا كان على مزاج ما ان
يفعل فيها البدن ذلك المزاج غير انها لما كانت نفسانية كان قبولها
لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها ان تقبله لا على حسب
ما في طبيعة الاجسام ان تقبل المزاجات فان الجسم الرطب متى فعل رطوبة
في جسم ما قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصارت رطبا مثل الاول وهذه القوة
متى فعل فيها رطوبة او ادنيت اليها رطوبة لم تصر رطبة بل يقبل تلك
الرطوبة بما يحاكيها من المحسوسات كما ان القوة الناطقة متى قبلت الرطوبة
فانها انما تقبل ماهية الرطوبة بان تعقلها ليست الرطوبة نفسها كذلك
هذه القوة متى فعل فيها شيء قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها
واستعدادها ان يقبل ذلك فاي شيء ما فعل فيها ان كان في جوهرها
ان يقبل ذلك فاي شيء ما فعل فيها فانها ان كان في جوهرها ان تقبل
ذلك الشيء وكان مع ذلك في جوهرها ان يقبله كما القي اليها قبل ذلك
بوجهين احدهما ان يقبله كما هو وكما القي اليها والثاني ان تحاكي ذلك
الشيء بالمحسوسات التي تحاكي ذلك الشيء وان كان في جوهرها لا يقبل الشيء
كما هو قبلت ذلك بان تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي يصادفها عندها
مما شانها ان تحاكي ذلك الشيء ولانها ليس لها ان تقبل المعقولات معقولات
فان القوة الناطقة متى اعطتها المعقولات التي حصلت لديها لم تقبلها
كما هي في القوة الناطقة لكن يحاكيها بما يحاكيها من المحسوسات ومتى اعطاها
البدن المزاج الذي يتفق ان يكون له في وقت ما قبلت ذلك المزاج
بالمحسوسات بان تحاكي التي تتفق عندها مما شانها ان تحاكي ذلك المزاج
ومتى اعطيت شيئا شانه ان يحس قبلت ذلك احيانا كما اعطيت واحيانا
بان تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات آخر تحاكيه واذا صادفت القوة النزوعية
مستعدا استعدادا قريبا لكيفية ما او لهيئة ما مثل غضب او شهوة او لانفعال
ما بالجملة حاكت القوة النزوعية بتركيب الافعال التي شانها ان يكون عن تلك

نهضت القوى الرواضع للاعضاء والخادمة

الانفعال

الملكة التي يوجد القوة النزوعية معدة في ذلك الوقت لقبولها ففي مثل هذه
ربما انهضت القوى الرواضع الاعضاء الخادمة لان في الحقيقة الافعال التي
شانها ان يكون بتلك الاعضاء عند ما يكون في القوة النزوعية ذلك
الانفعال فتكون القوة المتخيلة بهذا الفعل احيانا ما شبه الهازل واحيانا
شبه المسيء ثم ليس هذا فقط لكن اذا كان مزاج البدن مزاجا شانه
ان يتبع ذلك المزاج انفعال ما في القوة النزوعية حاكت ذلك المزاج بافعال
القوة النزوعية عنه الكائنة عن ذلك الانفعال وذلك من قبل ان يحصل
ذلك الانفعال فينهض الاعضاء التي فيها القوى الخادمة للقوة النزوعية
نحو تلك الافعال بالحقيقة من ذلك ان مزاج البدن اذا صار مزاجا
شانه ان يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح حاكت ذلك المزاج
بافعال النكاح فينهض اعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح
لا عن شهوة حاضرة من ذلك الوقت لكن لمحاكاة القوة المتخيلة للشهوة
بافعال تلك الشهوة وكذلك في سائر الانفعالات وكذلك ربما قام الانسان
في نومه فضرب آخر او قام فعدا من غير ان يكون هناك وارد من خارج
فيقوم ما يحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل
في الحقيقة ويحاكي ايضا القوة الناطقة بان تحاكي ما حصل فيها من المعقولات
بالاشياء التي شانها ان تحاكى بها تلك المعقولات فتحاكي المعقولات التي في
نهاية الكمال مثل السبب الاول والاشياء المفارقة للمادة والسموات
بافضل المحسوسات واكملها مثل الاشياء الحسنة المنظر والمعقولات الناقصة
باخس المحسوسات وانقصها مثل الاشياء القبيحة المنظر وكذلك يحاكي تلك
بسائر المحسوسات اللذيذة المنظر والعقل الفعال لما كان هو السبب في ان تصير
له المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل وان يصير ما هو عقل بالقوة
عقلا بالفعل وكان ما سبيله ان يصير عقلا بالفعل هو القوة الناطقة
وكانت الناطقة ضربين ضربا نظريا وضربا عمليا وكانت العملية هي التي
شانها ان يعمل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة والنظرية هي التي شانها ان تعقل

المعقولات التي شانها ان تعمل وكانت القوة المتخيلة مواصلة لضربي القوة الناطقة
فان الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعال هو الشيء الذي منزلته منزلة
الضياء من البصر قد يفيض منه على القوة المتخيلة فيكون العقل الفعال في القوة
المتخيلة فعل ما فيعطيه احيانا المعقولات التي شانها ان تحصل في الناطقة
النظرية واحيانا الجزئيات المحسوسات التي شانها ان تحصل في الناطقة العملية
فتقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي وتقبل الجزئيات احيانا
بان تتخيلها كما هي واحيانا بان تحاكيها بمحسوسات اخر وهذه هي التي شان الناطقة
العملية ان تعملها بالروية فمنها حاضرة ومنها كائنة في المستقبل الا ان ما يحصل
للقوة المتخيلة من هذه كلها بلا واسطة روية فلذلك يحصل في هذه الاشياء
بعد ان يستنبط بالروية فيكون ما يعطيه القوة المتخيلة من الجزئيات
بالمنامات والرؤيات الصادقة وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها
بان ياخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الاشياء الالهية وهذه كلها قد
تكون في النوم وتكون في اليقظة الا ان التي منها في اليقظة فهو قليل وفي الاقل
من الناس فاما التي في النوم فاكثرها الجزئيات واما المعقولات فقليلة
وذلك ان القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا وكانت
المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها باسرها
ولا اخدمتها للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل
به ايضا افعالها التي تخصها كانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة
مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم وكثير من هذه التي يعطيها العقل
الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما يحاكيها من المحسوسات المرئية فان تلك المتخيلة
تعود فترتسم في القوة الحاسة المشتركة فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة
انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك فيحصل عنها في القوة
الباصرة فارتسمت فيها تلك فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في
الهواء المضيء الواصل للمنظر المجاز لشعاع البصر فاذا حصلت الرسوم عاد ما
في الهواء فيرتسم من راس في القوة الباصرة التي في العين وانعكس ذلك الى الحاسة

المشترك والى القوة المتخيلة ولان هذه كلها متصلة بعضها ببعض يصير ما
اعطاه العقل الفعال من ذلك قريبا لهذا الانسان فاذا اتفق ان كانت التي
حاكى بها القوة المتخيلة تلك الاشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال ان
الذي يرى ذلك انه عظيمة عجيبة ورأى اشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها
في سائر الموجودات م فلا يمتنع ان يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة
نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزويات الحاضرة والمستقبلة
او محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر
الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء
الالهية فهذا هو اكمل المراتب التي ينتهي اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التي
يبلغها الانسان بقوته المتخيلة ودون هذا من كان يرى جميع هذه الاشيا
كلها ولكن لا يراها بصره ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط
وهؤلاء يكون اقاويلهم التي يعبرون بها اقاويل محاكية ورموزا والغازا
او ابدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا فمنهم من يقبل بعضها
ويراها دون بعض ومنهم من لا يرى اشياء في يقظته بل انما يقبل في نومه فقط
ويقبل في نومه الجزويات ولا يقبل المعقولات ومنهم من يقبل شيئا من
هذه وشيئا من هذه ومنهم من يقبل شيئا من الجزئيات فقط وعلى
هذا يوجد الاكثر والناس ايضا يتفاضلون في هذا فلكل هذه معاونة
للقوة الناطقة وقد يعرض عوارض يتغير بها مزاج الانسان فيصير معدا لان
يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة احيانا وفي النوم احيانا
بعضهم يبقى ذلك فيهم زمانا وبعضهم الى وقت ما ثم يزول وقد يعرض ايضا
للانسان عوارض فيفسد بها مزاجه ويفسد تخاييله فيرى اشياء مما تركبه
القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هي محاكاة لموجود وهؤلاء هم
الممرورون والمجانين واشباههم وكل واحد من الناس مفطور على انه
يحتاج في قوامه وفي ان يبلغ افضل كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم
بها كلها هو وحده بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه

قال

اكمل المراتب التي ينتهي اليها القوة المتخيلة

ولكن يقبل بعض هذه في نفسه ومنهم لا يقبل شيئا من هذه في يقظته م

وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال
الكمال الذي لاجله جعلت له الفطرة الطبيعية الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين
يقوم كل واحد منهم لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة
جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي ان يبلغ الكمال ولهذا اكثرت اشخاص الانسان
فحصلت في المعمورة من الارض فحصلت فيها الاجتماعات الانسانية فمنها
الكاملة ومنها غير الكاملة فالكاملة ثلث عظمى ووسطى وصغرى فالعظمى
اجتماعات الجماعات كلها في المعمورة والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة
والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة ما وغير الكاملة اهل
القرية واجتماع اهل المحلة ثم اجتماع في سكة ثم الاجتماع في منزل واصغرها
المنزل والمحلة والقرية هما جميعا لاهل المدينة الا ان القرية للمدينة على انها
خادمة للمدينة والمحلة للمدينة على انها جزؤها والسكة جزء المحلة والمنزل جزء
السكة والمدينة جزء مسكن امة والامة جزء جملة اهل المعمورة فالخير الافضل
والكمال الاقصى انما ينال اولا بالمدينة لا بالاجتماع هو انقص منها ولما كان
شان الخير في الحقيقة ان يكون ينال بالاختيار والارادة وكذلك الشرور
انما يكون بالارادة والاختيار امكن ان يجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض
الغايات التي هي شرور فلذلك كل مدينة يمكن ان ينال بها السعادة فالمدينة
التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي ينال بها السعادة في
الحقيقة هي المدينة الفاضلة والامة التي يتعاون مدنها كلها على ما ينال
به السعادة هي الامة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة انما يكون اذا
كانت الامم التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة والمدينة الفاضلة
تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حيوة
الحيوان وعلى حفظها عليه وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة
والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب واعضاء تقرب مراتبها من ذلك
الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو
بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس واعضاء اخر فيها قوى بالطبع يفعل افعالها

اجتماعات الكاملة اجتماعات اهل المدينة

اجتماعات غير الكاملة اجتماع اهل القرية

الرئيس في المدينة بمنزلة القلب في البدن

على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطه وهذه في المرتبة الثانية
واعضاء آخر تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في المرتبة الثانية ثم هكذا
الى ان ينتهى اعضاء تخدم ولا ترأس كذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطر
متفاضلة الهيآت وفيها انسان هو رئيس وآخر تقرب مراتبها من الرئيس
وفي كل واحد منها هيئة وملكة تفعل بها فعلا تقتفى به ما هو مقصود ذلك
الرئيس وهؤلاء هم اولو المراتب الاول ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال
على حسب اغراض هؤلاء وهؤلاء هم في الرتب الثانية ودون هؤلاء ايضا
تفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء ثم هكذا ترتب اجزاء المدينة الى ان
تنتهى الى اجزاء تفعلون افعالهم على حسب اغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين
يخدمون ولا يخدمون ويكونون في ادنى المراتب ويكونون هم الاسفلين غير
ان اعضاء البدن طبيعية والهيئة التي لها قوى طبيعية واجزاء المدينة
وان كانوا طبيعيين فان الهيآت والملكات التي يفعلون بها افعالهم
في المدينة ليست طبيعية بل ارادية على اجزاء المدينة مفطورون بالطبع
فطرا متفاضلة تصلح لها انسان لشئ دون شئ غير انهم ليسوا اجزاء
للمدينة بالفطر التي لهم وحدها بل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهي
الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي اعضاء البدن بالطبع فان
نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية وكما ان العضو الرئيس
في البدن هو بالطبع اكمل اعضائه واتمها في نفسه وفيما يخصه وله من
كل ما شارك فيه عضو آخر افضلها ودونه ايضا اعضاء اخرى رئيسة
لما دونها ورياستها دون رياسة الاول وهي تحت رياسة الاول وترؤس
وتراس وكذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما

رئيس المدينة اكمل اجزاء المدينة

فيه غيره افضلها ودونه قوم مرؤسون منه ويرؤسون آخرين وكما
ان القلب يكون اولا ثم يكون هو السبب في ان يحصل للمدينة اجزاؤها
والسبب في ان يحصل الملكات الارادية التي لاجزائها وفي ان ترتب مراتبها
وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله وكما ان الاعضاء

التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الافعال الطبيعية التي هي على حسب غرض
الرئيس الطبيعي بما هو اشرف وما دونها من الاعضاء التي تقوم بما هو دون ذلك
من الشرف تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف ومن دونهم بما هو دون
ذلك في الشرف الى ان ينتهى الى الاجزاء التي تقوم من الافعال باخسها وخسة
الافعال ربما كانت بخسة موضوعاتها وان كانت تلك الافعال عظيمة الغنا
مثل فعل المثانة وفعل الامعاء السفلى في البدن وربما كانت لقلة غنائها
وربما كانت لاجل انها سهلة جدا لك في المدينة وكذلك كل جملة كانت اجزاؤها
مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع فان لها رئيسا حاله من سائر الاجزاء هذه
الحال وتلك ايضا حال الموجودات فان السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات
كنسبة تلك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها فان البريئة من المادة
تقرب من الاول ودونها الاجسام السماوية ودون السماوية الاجسام الهيولانية
وكل هذه يحتذى حذو السبب الاول وتقتفيه وتفعل ذلك كل موجود
بحسب قوامه الا انها تقتفي الغرض بمراتب وذلك ان الاخس يقتفي غرض ما
هو فوقه قليلا وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه ايضا وكذلك الثالث تقتفي غرض
ما هو فوقه الى ان ينتهى الى التي ليست بينها وبين الاول واسطة اصلا فعلى
هذا الترتيب يكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الاول فالتي اعطيت
كل ما به وجودها من اول الامر فقد احتذى بها من اول امرها حذو الاول
ومقصده فقاربت وصارت في المراتب العالية واما التي لم تعط من اول
الامر كل ما به وجودها فقد اعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع
نيله وتقتفي في ذلك ما هو غرض الاول وكذلك ينبغي ان تكون المدينة الفاضلة
فان اجزاءها كلها ينبغي ان تحتذى بافعالها حذو مقصد رئيسها الاول على
الترتيب ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي انسان اتفق لان الرياسة
انما تكون بشيئين احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معدا لها والثاني بالهيئة
والملكة الارادية والرياسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها وليس كل صناعة
يمكن ان يراس بها بل اكثر الصنايع صنايع تخدم في المدينة واكثر الفطر هي فطر

الخدمة وفي الصنايع صنايع ترأس بها وتخدم بها صنايع اخر وفيها صنايع
تخدم بها فقط ولا ترأس بها اصلا فكذلك ليس يمكن ان يكون صناعة رياسة
المدينة الفاضلة اى صناعة ما اتفقت ولا اى ملكة ما اتفقت وكما ان
الرئيس الاول في جنسه لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس مثل رئيس الاعضاء
فانه هو الذى لا يمكن ان يكون عضو آخر رئيسا عليه وكذلك في كل رئيس
في الجملة كذلك الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ينبغي ان يكون صناعته صناعة
لا يمكن فيها ان يرأسها صناعة اخرى اصلا بل يكون صناعة نحو غرضها
تؤم الصناعات كلها واياه يقصد بجميع الافعال المدينة الفاضلة ويكون
ذلك الانسان انسانا قد استكمل وصار عقلا ومعقولا بالفعل قد استكملت
قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا ويكون هذه
القوة منه معده بالطبع لتقبل اما في وقت اليقظة او في وقت النوم بان
تعقل عن العقل الفعال الجزئيات اما بانفسها واما بمحاكيها وان يكون
عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون تخفى عليه منها شيء وصار
عقلا بالفعل فاى انسان استكمل عقله بالمنفعل بالمعقولات كلها وصار
عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وصار المعقول منه هو الذى يعقل حصل
له ح عقل ما بالفعل رتبته فوق رتبة العقل المنفعل اتم واشد مفارقة
للمادة من العقل الفعال ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطا بين
العقل المنفعل وبين العقل المنفعل ولا يكون بينه وبين العقل الفعال
شيء آخر فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد والمستفاد
كالمادة والموضوع للعقل الفعال والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون
مادة موضوعة للعقل الفعال ~~المنفعل~~ الذى هو بالفعل عقل واول الرتبة التى بها
الانسان انسان هو ان يحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لان يصير
عقلا بالفعل وهذه هى المشتركة للجميع فبينها وبين العقل الفعال رتبتان
ان يحصل العقل المنفعل بالفعل وان يحصل العقل المستفاد وهذا الانسان
الذى بلغ هذا المبلغ بين اول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان

تحوط
احوط

الفعال

واذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثل ما يكون
المؤتلف من المادة والصورة شيئا واحدا واحدا هذا الانسان كان صورة
انسانية هى العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل رتبة واحدة
فقط واذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة للعقل الفعال واحدث جملة ذلك
كشيء واحد كان هذا الانسان هو الانسان الذى حل فيه العقل الفعال واذا
حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية وفي قوته
المتخيلة كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه فيكون الله عز وجل يوحى اليه
بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال
يفيضه العقل الفعال الى عقله يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا
ومتعقلا على التمام وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا ومنذرا بما سيكون
ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات موجود يفعل فيه الالهى وهذا الانسان هو
في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة ويكون نفسه كالمتحدة
بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا وهذا الانسان هو الذى يقف على كل
فعل يمكن ان يبلغ به السعادة فهذه اول شرايط الرئيس ثم ان يكون مع
ذلك له قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لكل ما يعلمه وقدرة على
جودة الارشاد الى السعادة والى الاعمال التى يبلغ بها السعادة وان يكون
له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة اعمال الحرب فهذا هو الرئيس
الاول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الامة الفاضلة ورئيس المعمورة من
الارض كلها ولا يمكن ان يصير الى هذه الحال الا من اجتمعت فيه اثنتا عشرة
خصلة قد فطر عليها احديها ان يكون تام الاعضاء قواها مواتية اعضاؤه
على الاعمال التى شانها ان يكون بها ومتى هم بعضو ما من اعضائه عملا يكون
به واتى عليه بسهولة ثم ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال
له ويلقاه بفهمه على ما يقصده القايل وعلى حسب الامر في نفسه ثم ان يكون
جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه وفي الجملة لا يكاد ينساه
ثم ان يكون جيد الفطنة ذكيا اذا راى على الشيء ادنى دليل فطن له على الجهة

فيما يجب اجتماعه في رئيس المعمورة من
الارض وهو اثنتا عشرة خصلة

التي دل عليها الدليل ثم ان يكون حسن العبارة مواتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره
ابانة تامة ثم ان يكون محبا للتعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا
يولمه تعب التعلم ولا يوذيه الكد الذي ينال منه ثم ان يكون بالطبع غير شره
على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبا بالطبع للعب ومبغضا للذات الكائنة
عن هذه ثم ان يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين
من الامور وتضع وتسمو نفسه بالطبع الى الارفع منها ثم ان يكون الدرهم والدينار
وساير اعراض الدنيا هينة عنده ثم ان يكون بالطبع محبا للعدل
واهله مبغضا للجور والظلم واهله يعطي النصف من اهله ومن غيره ويحث
عليه ويرثي لمن حل به الجور ومواسيا لكل ما يراه حسنا جميلا عدلا غير صعب
القياد ولا جموح ولا لجوج اذا دعي الى العدل بل صعب القياد اذا دعي الى الجور
والى القبيح في الجملة ثم ان يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي
ان يفعل جسورا عليه مقداما غير خايف ولا ضعيف النفس واجتماع هذه
كلها في انسان واحد عسر فلذلك لا يوجد من فطر هذه الفطرة الا الواحد
بعد الواحد والاقل من الناس وان وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة
ثم حصلت فيه بعد ان يكبر تلك الشرايط الست المذكورة قبل او الخمس منها
دون الانذار من جهة القوة المتخيلة كان هو الرئيس وان اتفق ان لا
يوجد مثله في وقت من الاوقات احدث الشرايع والسنن التي شرعها
هذا الرئيس وامثاله ان كانوا توالوا في المدينة فاثبت ويكون الرئيس
الثاني الذي يخلف الاول من اجتمعت فيه مولدة وصباه تلك الشرايط
ويكون بعد كبره فيه ست شرايط احدها ان يكون حكيما والثاني ان يكون
عالما حافظا للشرايط والسنن والسير التي دبرتها الاولون المدينة
محتذيا بافعاله كلها حذو تلك بتمامها والثالث ان يكون له جودة
استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك
محتذيا حذو الائمة الاولين والرابع ان يكون له جودة روية وقوة استنباط
لما سبيله ان يعرف في وقت من الاوقات الحاضرة من الامور الحوادث

التي يحدث مما ليس سبيلها ان يسير فيه الاولون ويكون متحريا بما يستنبطه فيما من
ذلك صلاح حال المدينة والخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى الشرايع
الاولين والى التي استنبط هو بعدهم مما احتذى فيه حذوهم والسادس ان يكون
له جودة ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب وذلك ان يكون معه الصناعة
الجزئية الخادمة والرئيسة فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه
الشرايط ولكن وجد اثنان احدهما حكيم والثاني فيه الشرايط الباقية كانا هما
رئيسي هذه المدينة فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني
في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس
في واحد وكانوا متلائمين كانوا رؤساء الافاضل فمتى اتفق في وقت ما ان
لم يكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها ساير الشرايط بقيت المدينة الفاضلة
بلا ملك وكان الرئيس القايم بامر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة
تعرض للهلاك فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف اليه لم تلبث المدينة بعد
مدة ان تهلك والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية والمدينة
الفاسقة المبدلة والمدينة الضالة وتضادها ايضا من افراد الناس نوابت
المدن والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف اهلها السعادة ولا خطرت
ببالهم ان نبهوا اليها فلم يفهموها او لم يعتقدوها وانما عرفوا من الخيرات
بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر انها خيرات من التي يظن انها هي
الغايات في الحيوة وهي سلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات وان
يكون مخلى هواه وان يكون مكرما ومعظما فكل واحد من هذه سعادة
عند اهل الجهل والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها واضدادها
هي الشقاء وهي آفات الابدان والفقر وان لا يتمتع باللذات وان يكون مخلى
وهواه وان لا يكون مكرما وهي تنقسم الى جماعة مدن منها المدينة الضرورية
وهي التي قصد اهلها الاقتصار على الضروري بما به قوام الابدان من المأكول
والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها
ومدينة البدالة وهي التي قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة

المدينة الفاضلة تضادها
المدينة الجاهلية

لا لينتفعوا بالیسار فی شیٔ آخر لکن علی ان الیسار هی الغایه فی الحیوة ومدینة
الخسة والسقوط وهی التی قصد اهلها ان یتعاونوا علی ان یصیروا مکرمین
ممدوحین مذکورین مشهورین بین الامم ممجدین معظمین بالقول والفعل
ذوی فخامة وبهاء اما عند غیرهم واما بعضهم عند بعض کل انسان
علی مقدار محبته لذلك او مقدار ما امکنه بلوغه منه ومدینة التغلب
وهی التی قصد اهلها ان یکونوا القاهرین لغیرهم الممتنعین ان یقهرهم
غیرهم ویکون کدهم اللذة التی تنالهم من الغلبة فقط والمدینة
الجماعیة وهی التی قصد اهلها ان یکونوا احرارا یعمل کل واحد منهم ما شاء
لا یمنع هواه فی شیٔ اصلا وملوك الجاهلیة علی عدد مدنها فان کل واحد منهم
انما یدبر المدینة التی هو مسلط علیها لیحصل هواه وهمه والهمم الجاهلیة
التی یمکن ان تجعل غایات هی تلك التی احصیناها آنفا واما المدینة الفاسقة
وهی التی اراؤها الاراء الفاضلة وهی التی تعلم السعادة والله عز وجل
والثوانی والعقل الفعال وکل شیٔ سبیله ان یعلمه اهل المدینة الفاضلة
ویعتقدونها ولکن یکون افعال اهلها افعال اهل المدن الجاهلیة
المدینة المبدلة فهی التی کانت اراؤها وافعالها فی القدیم اراء المدینة
الفاصلة وافعالها غیر انها تبدلت فدخلت فیها اراء غیر تلك واستحالت
افعالها الی غیر تلك والمدینة الفاضلة هی التی تؤم بعد حیوتها هذه
السعادة ولکن غیر هذه ویعتقد فی الله عز وجل وفی الثوانی وفی العقل الفعال
اراء فاسدة لا یصلح علیها ولا ان احذت علی انها تمثلات وتخیلات
لها ویکون رئیسها الاول ممن اوهم انه موحی الیه من غیر ان یکون کذلك
ویکون قد استعمل فی ذلك التمویهات والمخادعات والغرور وملوك هذه
المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ورئاستهم مضادة للرئاسات
الفاضلة وکذلك سایر من فیها وملوك المدن الفاضلة الذین یتوالون
فی الازمنة المختلفة واحدا بعد آخر فکلهم کنفس واحدة وکانهم ملك واحد
یبقی الزمان کله وکذلك ان اتفق منهم جماعة فی وقت واحد اما فی مدن

کثیرة

کثیرة فان جماعتهم کملك واحد ونفوسهم کنفس واحدة وکذلك اهل کل رتبة
منها متی توالوا فی الازمان المختلفة فکانهم کنفس واحدة یبقی الزمان کله وکذلك
اذا کان فی وقت واحد جماعة من اهل رتبة واحدة کانوا رئاسة او رتبة
خدمة واهل المدینة الفاضلة لهم اشیاء مشترکة یعلمونها ویفعلونها
واشیاء اخر من علم وعمل یخص کل اهل رتبة وکل واحد منهم انما یصیر فی حد السعادة
بهذین اعنی بالمشترك الذی له ولغیره معا وبالذی یخص اهل المرتبة التی
هو منهم فاذا فعل ذلك کل واحد منهم کسبته افعاله تلك هیئة نفسانیة
جیدة فاضلة فکلما داوم علیها اکثر صارت هیئته تلك اقوی وافضل
وتزایدت قوتها وفضیلتها کما ان المداومة علی الافعال الجیدة من افعال
الکتابة یکسب الانسان جودة صناعة الکتابة وکلما داوم علی تلك
الافعال اکثر صارت الصناعة التی بها یکون تلك الافعال اقوی وافضل
ویزید قوتها وفضیلتها تکریر افعالها ویکون الالتذاذ تابع لتلك الهیئة
النفسانیة اکثر واغتباط الانسان علیها نفسه اکثر ومحبته لها ازید
وتلك حال الافعال التی ینال بها السعادة فانها کلما زید منها وتکررت
وواظب الانسان علیها صیرت النفس التی شانها ان تسعد اقوی وافضل
واکمل الی ان یصیر من حد الکمال الی ان یستغنی عن المادة فیحصل متبریة
منها فلا تتلف بتلف المادة ولا اذا بقیت احتاجت الی المادة فاذا حصلت
مفارقة للمادة غیر متجسمة ارتفع عنها الاعراض التی یعرض للاجسام من
جهة ما هی اجسام فلا یمکن فیها ان یقال لا انها تتحرك ولا انها تسکن
وینبغی حینئذ ان یقال علیها الاقاویل التی یلیق بما لیس بجسم وکلما وقع فی نفس
الانسان من شیٔ یوصف به الجسم بما هو جسم فینبغی ان یسلب عن النفس
المفارقة وتفهم حالها هذه وتصورها غیر معتاد وکذلك یرتفع عنها
کل ما کان یذکرها وتعرض لها بمفارقتها للاجسام ولما کانت هذه الانفس
التی فارقت انفسا کانت فی هیولیات مختلفة وکانت تبین ان
الهیئات النفسانیة یتبع مزاجات الابدان بعضها اکثر وبعضها اقل

ويكون كل هيئة نفسانية على نحو توجبه مزاج البدن الذي كانت فيه وهيئة
لزم فيها ضرورة ان يكون متغايرة لاجل تغاير الابدان التي فيها كانت ولما كانت
تغاير الابدان الى غير نهاية محدوده كانت تغايرات الانفس ايضا الى غير نهاية
محدودة واذا مضت طايفة فبطلت ابدانها وخلصت انفسها وسعدت
فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا افعالهم فاذا
مضت هذه ايضا وخلصت صاروا ايضا في السعادة الى مراتب اولئك الماضين
واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية ولانها لما كانت ليس
باجسام صار اجتماعها ولو بلغ ما بلغ غير مضيق بعضها على بعض مكانها
اذ كانت ليست في امكنة اصلا وتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو
الذي عليه الاجسام وكلما كثرت النفوس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها
ببعض فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحد منها
شديدا وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الان بمصادفته
الماضيين وزادت لذات الماضيين وزادت لذات الماضيين
باتصال اللاحقين بهم لان كل واحدة يعقل ذاتها ويعقل مثل ذاتها
مرات كثيرة فيزداد كيفية ما يعقل ويكون تزايد ما سلف هناك شبيها
بتزايد قوة صناعة الكتابة بعد ادمان الكاتب على افعال الكتابة ويقوم
بلاحق بعض ببعض في تزايد كل واحد مقام ترادف افعال الكاتب التي بها
تتزايد كتابته قوة وفضيلة ولان المتلاحقين الى غير نهاية يكون تزايد
قوى كل واحد واحد ولذاته على غابر الزمان الى غير نهاية وتلك حال
كل طائفة مضت والسعادات تتفاضل بثلاثة انحاء بالنوع والكمية
والكيفية وذلك شبيه بتفاضل الصنائع هي فتتفاضل الصنائع بالنوع
هو ان يكون صناعات مختلفة بالنوع ويكون احديها افضل من الاخرى مثل
الحياكة وصناعة البز ومثل صناعة العطر وصناعة الكناسة ومثل صناعة
الرقص ومثل الحكمة والخطابة فبهذه الانحاء تتفاضل الصنائع التي انواعها
مختلفة واهل الصنائع التي من نوع واحد بالكمية ان يكون كاتبان مثلا

في تغاير الانفس الى غير النهاية

اتصال النفوس بعضها ببعض

علم احدهما من اجزاء صناعة الكتابة اكثر وآخر احتوى من اجزائها على اشياء
اقل مثل ان هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء من اللغة وشيء من الخطابة
وشيء من جودة الخط وشيء من الحساب فيكون بعضهم احتوى من هذه على جودة
الخط مثلا وعلى شيء من الخطابة وآخر احتوى من هذه على اللغة وعلى شيء
من الخطابة وعلى جودة الخط وآخر على الاربعة كلها والتفاضل في الكيفية هو ان
يكون انسانان احتويا من اجزاء الكتابة على اشياء باعيانها ويكون احدهما
اقوى فيما احتوى عليه واكثر دربة فهذا هو التفاضل في الكيفية والسعادات
تتفاضل بهذه الانحاء ايضا واما اهل سائر المدن فان افعالهم لما كانت رديئة
اكسبتهم هيئات نفسانية رديئة كما ان افعال الكتابة متى كانت رديئة على غير
ما من شان الكتابة ان تكون عليها تلك اكسبت الانسان كتابة سوء رديئة
ناقصة وكلما ازداد من تلك الافعال ازدادت صناعة نقصا كذلك الافعال
الرديئة من افعال سائر المدن تكسب انفسهم هيئات رديئة ناقصة وكلما واظب
الواحد منهم على تلك الافعال ازدادت هيئته النفسانية نقصا فتصير انفسهم
مرضى فلذلك ربما التذوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الافعال
كما ان مرضى الابدان مثل كثير من المحمومين بفساد حسهم يستلذون الاشياء
التي شانها ان تتاذى بها من الطعوم ويتاذون بالاشياء التي شانها ان
يكون لذيذة او يحسون بطعوم الاشياء الحلوة التي من شانها ان يكون
لذيذة كذلك مرضى الانفس بفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالارادة والعادة
يستلذون الهيئات الرديئة ويتاذون بالجميلة والاشياء الفاضلة ولا
يتخيلونها اصلا وكما ان في المرضى من لا يشعر بعلته وفيهم من يظن مع ذلك
انه صحيح ويقوى ظنه بذلك حتى لا يصغي الى قول طبيب كذلك من كان
من مرضى الانفس من لا يشعر بمرضه او يظن مع ذلك انه فاضل صحيح النفس فانه
لا يصغي اصلا الى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم فاهل هذه المدن اما مدن
الجاهلية فانهم انفسهم تبقى غير مستكملة ومحتاجة في قوامها الى المادة ضرورة اذ
لم ترتسم فيها رسم حقيقة سوى المعقولات الاول اصلا فاذا بطلت المادة التي

وسببه مرض الانفس بمرض الابدان

اما مدن الجاهلية

بها كان قوامها بطل القوى التي كان شانها ان يكون لها قوام بما بطل
وبقيت القوى شانها ان يكون لها قوام بما بقي فان بطل هذه ايض وانحل
الى شيء آخر صار الذي بقي صورة كذلك الشيء الذي يجلب لمادة الباقية
فكلما يتفق بعد ذلك ان ينحل ذلك ايض الى شيء صار الذي يبقى صورة
ما كذلك الذي انحل الى ان ينحل الى الاسطقسات فيصير الباقي الاخير صورة
للاسطقسات ثم من بعد ذلك يكون الامر فيه على ما يتفق ان يكون عن
ذلك الاجزاء من الاسطقسات التي اليها انحلت هذه فان اتفق ان
يختلط تلك الاجزاء اختلاطا يكون عنه انسان عاد فصار هيئة في انسان
وان اتفق ان يختلط اختلاطا يكون عنه نوع آخر من الحيوان او غير الحيوان
عاد صورة لذلك الشيء وهؤلاء المنتهى الكون والصائرون الى العدم على
مثال ما يكون عليه البهايم والسباع والافاعي واما اهل المدينة الفاسقة
فان الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الاراء الفاضلة تخلص انفسهم من
المادة والهيئات النفسانية الردية التي اكتسبوها من الافعال الرذيلة
فيقترن الى الهيئات هذه عن تلك ايض اذى عظيم فيجتمع من هذين اذيان
عظيمان للنفس ولان هذه الهيئات المستفادة من الافعال الجاهلية
هي بالحقيقة يتبعها اذى عظيم في الجزء الناطق من النفس وانما صار الجزء
الناطق لا يشعر باذى هذه لتشاغله بما يورد عليه الحواس فاذا انفرد دون
الحواس شعر بما يتبع هذه الهيئات من الاذى ويخلصها من المادة نفردها
عن الحواس وعن جميع الاشياء الواردة عليها من خارج كما ان الانسان المقيم
متى اورد الحواس عليه ما يشتغله لم يتاذ بما نعمه ولم يشعر به حتى اذا انفرد
دون الحواس عاد الاذى عليه وكذلك المريض الذي يتالم يتشاغل ما شئنا
اما ان يقل اذاه بالم المرض واما ان لم يشعر بالاذى فاذا انفرد دون الاشيا
التي يشغله شعر بالاذى او عاد عليه الاذى كذلك الجزء الناطق ما دام متشاغلا
بما يورده الحواس عليه لم يشعر باذى ما يقترن به من الهيئات الردية حتى اذا
انفرد انفرادا ما دون الحواس شعر بالاذى اذ ظهر لم هذه الهيئات فبقي الدهر

تصريح بان من لم يكتسب كمالاً وكان
جاهلاً فاذا مات صار الى العدم
المحض ولم يبق منه النفس ولا اثر
آخر ويكون سبيله سبيل باير
للحيوانات المذكورة في المتن

فازدياد اذى الاشقياء
الى ما لا نهاية

كله في اذى عظيم فان لحق به من في مرتبته من اهل تلك المدينة ازداد اذى
كل واحد منهم لصاحبه ولان المتلاحقون بلا نهاية تكون زيادات اذاهم
في غابر الزمان بلا نهاية فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة واما اهل
المدن الضالة فان الذي اضلهم وعدل بهم عن السعادة لاجل شيء من اعراض
اهل الجاهلية وقد عرف السعادة فهو من اهل المدن الفاسقة فذلك هو
وحده دون اهل المدينة شقي فاما اهل المدينة انفسهم فانهم يهلكون فيتحللون
على مثال ما يصير اليه حال اهل الجاهلية واما المدن المبدلة فان الذي
دل عليهم الامر وعدل بهم اذ كان من اهل المدن الفاسقة شقي هو وحده
فاما الآخرون فانهم يهلكون ويتحللون ايض مثل اهل الجاهلية وكذلك كل
من عدل عن السعادة بسهو وغلط واما المضطرون المقهورون من اهل
المدينة الفاضلة على افعال الجاهلية فان المقهور على فعل الشيء لما كان
يتاذى بما يفعل من ذلك صارت مواظبته على ما قهر عليه لا تكسبه هيئة
نفسانية مضادة عن الهيئات الفاضلة فيكره عليه تلك الحال حتى يصير منزلته
منزلة اهل المدن الفاسقة فلذلك لا يضره الافعال التي اكره عليها وانما
ينال الفاضل ذلك متى كان التسلط عليه احد اهل المدن المضادة للمدينة
الفاضلة واضطر الى ان يسكن في مساكن المتضادين فاما الاشياء المشتركة
التي ينبغي ان يعلمها جميع اهل المدينة الفاضلة هي اشياء اولها معرفة السبب
الاول وجميع ما يوصف به ثم الاشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد
منها بما يخصه من الصفات والمرتبة الى ان ينتهي من المفارقة الى العقل
الفعال وفعل كل واحد منها ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد
ثم الاجسام الطبيعية التي تحتها فكيف تكون وتفسد وان ما يجري فيها
يجري على احكام واتقان وعناية وعدل وحكمة وانه لا اهمال فيها ولا نقص
ولا جور ولا بوجه من الوجوه ثم كون الانسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف
تفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى يحصل المعقولات الاول والارادة
والاختيار ثم الرئيس الاول وكيف يكون الوحي ثم الرؤساء الذين ينبغي ان

بحلقوم اذا لم يكن هو في وقت من الاوقات ثم المدينة الفاضلة واهلها
والسعادة التي يصير اليها انفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول اليه انفسهم
بعد الموت اما بعضهم فالى الشقاء وبعضهم فالى العدم والامم الفاضلة و
الامم المضادة لها هذه الاشياء تعرف باحد وجهين اما ان يرتسم في نفوسهم
كما هي موجوده واما ان يرتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل وذلك ان يحصل
في نفوسهم مثالاتهم التي يحاكيها الحكماء المدينة وهم الذين يعرفون هذه
براهين وبصاير انفسهم ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي موجوده
ببصاير الحكماء اتباعا لهم وتصديقا لهم وثقة بهم والباقون منهم والباقي
منهم يعرفونها بالمثالات التي يحاكيها لانه لا منه في اذهانهم لتفهيمها على
ما هي موجوده اما بالطبع واما بالعادة وكلتا هما معرفتان الا ان التي
للحكمة افضل لا محالة والذين يعرفونها بالمثالات التي يحاكيها بعضهم
يعرفونها بمثالات قريبة منها وبعضهم بمثالات ابعد قليلا وبعضهم بمثالات
ابعد من ذلك وبعضهم بمثالات بعيدة جدا ويحاكي هذه الاشياء لكل
امة ولاهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم اعرف فلا عرف وربما اختلف
عند الامم اما اكثره واما بعضه محاكى هذه لكل امة بغير الامور التي
بها للامة الاخرى فلذلك يمكن ان يكون امم فاضلة ومدن فاضلة
مللهم فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة باعيانها
وهذه الاشياء المشتركة اذا كانت معلومة ببراهينها لم يمكن ان يكون
فيها موضع عناد بقول اصلا على جهة المغالطة ولا عند من يسهو فهمه
لها لم يكون للمعاند لا الامر نفسه ولكن ما فهمه هو من الباطل فيه
فاما اذا كانت معلومة بمثالاتها التي يحاكيها فان مثالاتها قد يكون فيها
مواضع للعناد بعضها يكون فيه مواضع العناد اقل وبعضها فيه يكون
اكثر وبعضها يكون فيه مواضع العناد اظهر وبعضها يكون فيه اخفى ولا
يمتنع ان يكون في الذين عرفوا تلك الاشياء بالمثالات المحاكية من يقف على
موضع العناد في تلك المثالات ويتوقف عنده وهؤلاء اصناف صنف

مسترشدون فمن تزيف عند احد من هؤلاء شيء ما ورفع الى مثال آخر اقرب الى
الحق لا يكون فيه ذلك العناد فان قنع به ترك وان تزيف عنده ذلك رفع الى
مرتبة اخرى فان قنع به ترك وكلما تزيف عنده مثال في مرتبة ما رفع فوقها
فان تزيفت عنده المثالات كلها وكانت فيه منة للوقوف على الحق عرف الحق
وجعل في مرتبة المقلدين للحكماء وان لم يقنع بذلك وتشوق الى الحكمة وكانت
في منته ذلك علمها وصنف آخرون لهم اغراض ما جاهلية من كرامة او
يسار او لذة او مال وغير ذلك ويرى شرايع المدينة الفاضلة يمنع منها الى اداء
المدينة الفاضلة فيقصد تزييفها كلها كانت مثالات للحق او كان الذي
يلقى اليه منها الحق نفسه اما المثالات فتزيفها بوجهين احدهما بما فيه من
مواضع العناد والثاني بمغالطة وتمويه واما الحق نفسه فبمغالطة وتمويه
كل ذلك لئلا يكون شيء يمنع غرض الجاهلية وتفيحه فهؤلاء ليس ينبغي ان
يجعلوا اجزاء للمدينة الفاضلة وصنف آخرون يتزيف عندهم المثالات
كلها بما فيها من مواضع العناد ولانهم مع ذلك سيئوا الافهام يغلطون
عن مواضع الحق من المثالات فيتزيف منها عندهم ما ليس فيها موضع للعناد
اصلا واذا رفعوا الى طبقة الحق حتى يعرفوها اضلهم سوء افهامهم حتى
يتخيلوا الحق على غير ما هويته ايضا فيظنون ان الذي يتصورونه هو الذي
ادعى المدعي انه هو الحق فاذا تزيف ذلك عندهم ظنوا ان الذي يزيف
هو الحق الذي يدعي انه الحق لا الذي فهموه هم فيقع لهم لاجل ذلك انه
لا حق اصلا وان الذي يظن انه ارشد الى الحق مغرور وان الذي يقال
فيه انه مرشد الى الحق مخادع مموه طالب بما يقول من ذلك رياسة او
غيرها وقوم من هؤلاء يحرجهم ذلك الى ان يتحيروا وآخرون من هؤلاء
يلوح لهم مثل ما يلوح الشيء من بعيد او مثل ما يتخيله الانسان في النوم
ان الحق موجود وما ليس من ادركه الاسباب يرى انها لا يأتي له فيقصد
الى تزييف ما ادركه ويحسد من لم يعلم او يظن انه ادرك الحق والمدن
الجاهلية والضالة انما يحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة

شاهدها نشاهدها

الفاسدة منها ان قوما قالوا انا نرى الموجودات التي نشاهده متضادة
وكل واحد منها يلتمس ابطال الاخر ونرى كل واحد منها اذا حصل موجودا
اعطي مع وجوده شيئا يحفظ به وجوده من البطلان وشيئا يدفع به عن
ذاته فعل ضده ويحوز به ذاته عن ضده وشيئا يبطل به ضده ويفعل
به منه جسما شبيها به في النوع ويقدر به على ان يستخدم سائر الاشياء
فيما هو نافع في افضل وجوده وفي دوام وجوده وفي كثير منها جعل له ما يقهر به
كل ما يمتنع عليه وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال
حتى يخيل لنا ان كل واحد منها هو الذي قصد او يحاز له افضل الوجود
دون غيره فلذلك جعل له ما يبطل به كل ما كان ضارا له وغير نافع له
وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده فانا نرى كثيرا من الحيوان
يثب على كثير من باقيها فيلتمس افسادها وابطالها من غير ان ينتفع بشيء
من ذلك نفعا يظهر كانه قد طبع على ان لا يكون في العالم غيره او ان وجود
كل ما سواه ضار له على ان يجعل وجود غيره ضارا وان لم يكن منه شيء آخر
على انه موجود فقط ثم كل واحد منها ان لم يرم ذلك التمس ان يستفيد
غيره فيما ينفعه وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال وفي كثير منها
جعل كل شخص من كل شخص من نوعه بهذه الحال ثم خليت هذه الموجودات
تتغالب وتتهارج فالاقهر منها لما سواه يكون اتم وجودا والغالب ابدا
اما ان يبطل بعضا لانه في طباعه ان وجود ذلك الشيء نقص ومضرة
في وجوده هو واما ان يستخدم بعضا ويستعبده لانه يرى في الشيء
ان وجوده لاجله هو ويرى اشياء تجري على غير نظام ويرى مراتب الموجودات
غير محفوظة ويرى امورا تلحق كل واحد على غير استيهال منه لما يلحقه
من وجود ولا وجود قالوا وهذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي
نشاهدها ونعرفها فقال قوم بعد ذلك ان هذه الحال طبيعة الموجودات
والتي تفعلها الاجسام الطبيعية بطبايعها هي التي ينبغي ان تفعلها الحيوانات
المختارة باختياراتها وارادتها والمروية بروياتها فلذلك راوا ان المدن

يستخدم وشيئا

وهذه فطرتها

ينبغي ان يكون متغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام ولا استيهال يختص به
احد دون احد لكرامة او لشيء آخر وان يكون كل انسان متوحدا بكل خير هو له
يلتمس ان يغالب غيره في كل خير هو لغيره وان الانسان الاقهر لكل من يناويه
هو الاسعد ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية فقوم
راوا الذلك انه لا تحاب ولا ارتباط لا بالطبع ولا بالارادة وانه ينبغي ان يبغض
كل انسان وان ينافر كل ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ولا ياتلفا
الا عند الحاجة ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بان يكون احدهما
القاهر والآخر المقهور فان اضطرا لاجل شيء وارد من خارج ان يجتمعا
ويأتلفا فينبغي ان يكون ذلك ريث الحاجة وما دام الوارد من خارج
يضطرهما الى ذلك فاذا زال فينبغي ان يتنافرا ويفترقا فهذا هو الراي
السبعي من اراء الانسانية وآخرون لما راوا ان المتوحد لا يمكنه
ان يقوم لكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له موازرون ومعاونون
يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج اليه راوا الاجتماع فقوم راوا ان ذلك ينبغي
ان يكون بالقهر بان يكون الذي يحتاج الى موازرين يقهر قوما فيستعبدهم
ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم ايضا وانه لا ينبغي ان يكون موازره مساويا
له بل مقهورا مثل ان يكون اقواهم بدنا وسلاحا يقهر واحدا حتى اذا صار
ذلك مقهورا له قهر به واحدا آخر ثم يقهر باولئك آخرين حتى يجتمع له
موازرين على الترتيب فاذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه
وآخرون راوها ارتباطا وتحابا وايتلافا واختلفوا في التي بها يكون الارتباط
فقوم راوا ان الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به وبه
يكون الاجتماع والايتلاف والتحاب والتوازر على ان يغلبوا غيرهم وعلى
الامتناع من ان يغلبهم غيرهم فان التباين والتنافر بتباين الآباء
والاشتراك في الوالد الاخص والاقرب يوجب ارتباطا اشد وفيما هو اعم
يوجب ارتباطا اضعف الى ان يبلغ من العموم والبعد الى حيث ينقطع الارتباط
اصلا ويكون تنافرا الا عند الضرورة واردة من خارج مثل شر يعمهم لا يقومون

فيمن يرى ان الاقهر هو الاسعد

يقهرهم

والتباين

بدفعه الا باجتماع جماعات كثيرة وقوم راوا ان الارتباط هو باشتراك في
التناسل وذلك بان تنسل ذكوره اولاد هذه الطايفة من اولاد اولئك
وذكوره اولاد اولئك من اناث اولاد هؤلاء وذلك التظاهر وقوم
التصاهر
راوا ان الارتباط هو باشتراك في الرئيس الاول الذي اولا دبرهم حتى غلبوا
به وابادوا ونالوا خيرا اما آخر من خيرات الجاهلية وقوم راوا ان الارتباط
هو بالايمان والتحالف والعهود على ما يعطيه كل انسان من نفسه ولا ينافر
الباقين ولا يخذلهم ويكون ايديهم واحدة في ان يغلبوا غيرهم وان يدفعوا
عن انفسهم غلبة غيرهم لهم وآخرون راوا ان الارتباط هو بتشابه الخلق
والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان فاذا التباين بتباين
هذه وهذا هو لكل امة فينبغي ان يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين
لمن سواهم فان الامم انما تباين بهذه الثلث وآخرون راوا ان الارتباط
هو بالاشتراك في المسكن وان رجعها هو بالاشتراك في المنزل ثم الاشتراك
في السكة ثم الاشتراك في المحلة ثم الاشتراك في المدينة ثم الاشتراك في الصقع
الذي فيه المدينة وهنا ايضا اشياء يظن انه ينبغي ان يكون لها ارتباط
جزوية بين جماعة يسيرة وبين نفر يسير اثنين منها طول التلاقي ومنها الاشتراك
في طعام يؤكل وشراب يشرب ومنها الاشتراك في الصنايع ومنها الاشتراك
في شر يدهم وخاصة متى كان نوع الشر واحدا وتلاقوا فان بعضهم يكون سلوة
بعض ومنها الاشتراك في لذة ما ومنها الاشتراك في الامكنة التي لا بد من فيها
ان يحتاج كل واحد الى الآخر مثل الترافق في الاسفار قالوا فاذا تميزت الطوايف
فيحتاج
بعضها عن بعض باحد هذه الارتباطات اما قبيلة عن قبيلة او مدينة
عن مدينة او احلاف عن احلاف او امة عن امة كانوا مثل تميز كل واحد
عن كل واحد او تميز طايفة عن طايفة فينبغي بعد ذلك ان يتغالبوا ويتهارجوا
والاشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار
واللذات وكل ما يوصل به الى هذه وينبغي ان يروم كل طايفة ان يسلب
جميع ما للاخرى من ذلك ويجعله لنفسها ويكون كل واحد من كل واحد بهذه

الحال فالقاهرة منها للاخرى على هذه هي الفايزة وهي المغبوطة وهي السعيدة
وهذه الاشياء هي التي في الطبع اما في طبع كل انسان او في طبع كل طايفة وهي
تابعة لما هي عليه طبايع الموجودات الطبيعية فما في الطبع هو العدل فالعدل
اذا التغالب والعدل ان يقهر ما اتفق منها والمقهور ان على سلامة بدنه او هلك
وتلف وانفرد القاهر بالوجود وان قهر على كرامته بقي ذليلا او مستعبدا [يستعبده]
الطايفة القاهرة ويفعل ما هو الانفع للقاهر في ان ينال به الخير الذي عليه
غالب ويستديم به فاستعباد القاهر للمقهور هو ايضا من العدل وان يفعل
المقهور ما هو الانفع للقاهر هو ايضا عدل فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهو
الفضيلة وهذه الافعال هي الافعال الفاضلة فاذا حصلت الخيرات للطايفة
القاهرة فينبغي ان يعطى من هو اعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من
تلك الخيرات اكثر والاقل غناء فيها اقل فان كانت الخيرات التي غلبوا عليها
كرامة اعطي الاعظم غناء فيه كرامة اكبر وان كانت اموالا اعطي اكثر وكذلك
في سايرها فهذا ايضا هو عدل عندهم طبيعي قالوا واما ساير ما يسمى عدلا
مثل ما في البيع والشرى ومثل رد الودايع ومثل ان لا يغصب ولا يجور واشباه
ذلك فان مستعمله انما يستعمله اولا لاجل الخوف والضعف وعند الضرورة
الواردة من خارج وذلك ان يكون كل واحد منهما كانا نفسين او طايفتين
متساويا في القوة للآخر وكانا يتداولان القهر فيطول ذلك بينهما فيذوق
كل واحد من كل واحد الامرين ويصير الى حال لا يحتملها فحينئذ يجتمعان ويتناصفان
ويترك كل واحد منهما على صاحبه ان يروم نوعا ما في هذه الا بشرايط يصطلحان
عليها فيحدث من ذلك الشرايط الموضوعة في البيع والشرى وتعارض
الكرامات ثم المواساة وغير ذلك مما جانسها وانما يكون ذلك عند ضعف
كل عن كل وعند خوف كل من كل فما دام كل واحد من كل واحد بهذه الحال
فينبغي ان يتشاركا ومتى قوي احدهما على الآخر فينبغي ان ينقض الشريطة
ويروم القهر او يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شي على انه لا سبيل
الى دفعه الا بالمشاركة وترك التغالب فيتشاركان ريث ذلك او يكون

لكل واحد منهما همة في شيء يريد ان يغلب عليه فيرى انه لا يقبل اليه الا بمعاونة
آخر وعبادته له فيتشاركان في التغالب بينهما ريث ذلك ثم يتعاديان فاذا
وقع التكافؤ من الفرق بهذه الاسباب وتمادى الزمان على ذلك وتشاغل
ذلك من لم يدر كيف كان اوله ذلك حسب ان العدل هو هذا الموجود الآن
ولا يدري انه خوف وضعف فيكون مغرورا انما يستعمله من ذلك فالذي
يستعمل هذه الاشياء اما ضعيف خائف ان يناله من غيره ومثل الذي يجد
في نفسه من الشوق الى فعله واما مغرور واما الخشوع فان يقال ان لهم
الها مدبر العالم وروحانيين مدبرين مشرفين على جميع الافعال واستعمال
تعظيم الله والروحانيين والصلوات والتسابيح والتقاديس وان الانسان
اذا فعل هذه وترك كثيرا من الخيرات المتشوقة في هذه الحيوة وواظب على
ذلك عوض من ذلك وكوفي بخيرات عظيمة تصل اليها بعد موته وكوفي بخيرات
عظيمة ينالها في الآخرة فان هذه كلها ابواب من الحيل والمكايد على قوم
ولقوم فانها حيل ومكايد لمن يعجز عن المكايدة والمغالبة على هذه الخيرات
بالمصالحة والمجاهدة ومكايد تكايد بها من لم يقدر على المجاهدة والصلابة
ببدنه وسلاحه وحث ترويس ومعاونته يخوفهم ويقمعهم ولان يتركوا هذه
الخيرات كلها او بعضها لتتوفر بها الاخرين فمن يعجز عن المجاهدة باخذها
وبالغلبة عليها فان المتمسك بهذه يظن انه غير حريص عليها ويظن
به الخير فيركن اليه ولا يحذر ولا يتقى ولا يتهم بل يخفى مقصده ويوصف بسيره
انها الالهية فيكون رد ثيره وصورة صورة من لا يريد هذه الخيرات كلها
لنفسه فيكون ذلك سببا لان يكرم ويعظم ويتوسل الى سائر الخيرات وينقاد
النفوس له فلا ينكر ان يكايد هواه في كل شيء بل يحسن عند الجميع قبيح ما يعمله
ويصير بذلك الى غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والاموال واللذات
ومثل الحرير فتلك الاشياء انما جعلت لهذه وكما ان صيد الوحش منه ما هو مغالبة
ومجاهرة ومنه ما هو مخاتلة ومكيدة كذلك الغلبة على هذه الخيرات
ان يكون بمغالبة او يكون بمخاتلة ومطاردة بان يوهم الانسان في الظاهر ان مقصده

شيء آخر غير الذي هو بالحقيقة مقصده ولا يحذر ولا يتقى ولا ينازع فالزهد
فالتمسك بهذه الاشياء والمواظب عليها متى كان انما يفعل ذلك ليبلغ الذي
جعل هذه لاجله وهو المواتاة لها في الظاهر ليفوز باحد تلك الخيرات او بجميعها
كان عند الناس مغبوطا فان ازداد اكيس وحكمة وعلم ومعرفة جليلا عندهم معظما
ممدوحا ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا لينال به هذه الخيرات كان عند
الناس مخدوعا مغرورا شقيا احمق عديم العقل جاهلا يبخط نفسه مهينا
لا قدر له مذموما غير ان كثيرا من الناس يظهرون مدحه للتحرز من شره وبعضهم
بقوتهم لسببه في ان تراحمه في شيء من الخيرات بل يتركها لتتوفر عليه وعلى غيره
وبعضهم يحمدون طريقته ومذهبه خوفا ان يسلبهم ما عندهم من ليس
هو على طريقته وقوم آخرون يمدحونه ويغبطونه لانهم ايضا مغرورون مثل
غروره فهذه وما اشبهها في الآراء الجاهلية التي وقعت في نفوس كثير من
الناس عن الاشياء التي تشاهد في الموجودات واذا حصلت لهم الخيرات التي
غلبوا عليها فينبغي ان يحفظ ويستدام ويعود ويزيد فانها ان لم يفعل بها
ذلك نفدت فقوم منهم رأوا ان يكونوا باسرهم يطلبون مغالبة آخرين ابدا
فكلما غلبوا طائفة ساروا الى اخرى وآخرون يريدون ان يعدوا الى ذلك من
انفسهم ومن غيرهم فيها الغلبة وآخرون رأوا تزيدها من غيرهم بالوجهين
جميعا وآخرون رأوا ذلك بان جعلوا انفسهم قسمين قسما يريدون ذلك
ويعدونها من انفسهم بالمعاملات وقسما يغالبون عليها فيحصلون طائفتين
كل واحدة منفردة بشيء احديهما المغالبة والاخرى بالمعاملة الارادية فقوم
منهم رأوا ان الطائفة المعاملة منها هي اناثهم والمغالبة ذكورهم واذا ضعف
بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة فان لم يصلح لا لذا ولا لذاك جعل فضلا
وآخرون رأوا ان يكون الطائفة المعاملة قوما آخرين غير ما يغلبونهم
ويستعبدونهم فيكونوا اسم المتولين لضروراتهم ولحفظ الخيرات التي يغلبون
عليها وامدادها وتزيدها وآخرون قالوا ان المغالبة في الموجودات انما
هي بين الانواع المختلفة واما الواحد تحت نوع واحد فان النوع هو رباطها

الذى لاجله ينبغى ان يتسالم فالانسانية للناس هى ارتباط فينبغى ان يتسالموا
بالانسانية لم يغا لبوا غيرهم فيما ينتفعون به فما كان مما لا ينتفع به صار اغلب
على وجوده وما لم يكن ضار تركوه قالوا فاذا كانوا كذلك فان الخيرات التى
سبيلها ان يكتسبها بعضهم من بعض فينبغى ان يكون بالمعاملات الارادية
والتى سبيلها ان يكتسب ويستفاد من ساير الانواع الاخر فينبغى ان يكون
بالغلبة اذ كانت الاخر لا نطق لها فيعقل المعاملات الارادية قالوا وهذا
هو الطبيعى للانسان واما الانسان الغالب فليس بما هو مغالب طبيعيا
ولذلك اذ كان لابد من ان يكون هم امة او طايفة خارجة عن الطبيعى للانسان
واما الانسان الغالب فليس بما هو مغالب طبيعيا كذلك اذ كان لابد من
ان يكون هم امة او طايفة خارجة عن الطبيعى للانسان برغم مغالبة سايرالطوايف
على الخيرات التى لها اضطرب الامة والطايفة الطبيعية الى قوم
منهم يتفردون بمدافعة امثال اولئك ان وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم
ويغالبتهم على حق هؤلاء ان كانوا اولئك غلبوا عليه فتصير كل طايفة منها
قوتان قوة تغالب بها وتدافع وقوة تعامل بها وهذه التى تدافع ليست
لها على انها تفعل ذلك بارادتها لكن على ضد ما عليه اولئك فان اولئك
يرون ان المسالمة لوارد من خارج وهؤلاء يرون ان المعاملة لوارد من
خارج فيحدث من هذا الراى المدن السالمة من مدن الجاهلية والمدن
الجاهلية منها الضرورية ومنها الساقطة ومنها الكرامية ومنها الجماعية وتلك
الاخرى سوى الجماعية اما همة اهلها جنس واحد من الغايات واما الجماعية
فذات همم كثيرة قد اجتمع فيها هم جميع المدن فالعلة والمدافعة التى يضطر
اليها المدن المسالمة اما ان يكون فى جماعتهم واما ان يكون فى طايفة بعينها
حتى يكون اهل المدينة طايفتين طايفة فيها القوة على المغالبة والمدافعة
وطايفة ليس فيها ذلك فبهذه الاشياء يستديمون الخيرات التى هى لهم
وهذه الطايفة من اهل الجاهلية هى سليمة النفوس وتلك الاولى حدية
النفوس لانها ترى المعاندة هى الخير وذلك بوجهين مجاهرة ومخادعة ومنهم

على المجاهدة فعل ذلك وان لم يقدر فالدغل والغش والخيانة والمراء والتمويه
والمغالطة وآخرون اعتقدوا ان هم سعادة وكمالا يصل اليه الانسان بعد
موته وفى الحيوة الاخرة وان هنا فضايل وافعالا فاضلة فى الحقيقة يفعل لينال
بها السعادة بعد الموت ونظروا فاذا ما يشاهد فى الموجودات الطبيعية لا
يمكن ان ينكر ويجحد وظنوا انهم ان سلموا ان جميعها طبيعى على ما هو مشاهد
وحسب ذلك ما ظنه اهل الجاهلية فراوا لذلك ان يقولوا ان للموجودات الطبيعية
المشاهدة على هذه الحال وجودا آخر غير الوجود المشاهد اليوم وان هذا
الوجود الذى لها اليوم غير طبيعى لها بل هى مضاده لذلك الوجود الذى هو الوجود
الطبيعى لها وانه ينبغى ان يقصد بالارادة ويعمل فى ابطال هذا الوجود ليحصل
ذلك الوجود الذى هو الكمال الطبيعى لان هذا الوجود هو العايق عن الكمال
فاذا ابطل هذا حصل بعد بطلانه الكمال وآخرون يرون ان وجود الموجودات
حاصل لها اليوم ولكن اقترنت اليها واختلطت بها اشياء آخر افسدها
وعاقتها عن افعالها وحلت كثيرا منها على غير صورها حتى ظن مثلا
بما ليس بانسان انه انسان وبما هو انسان انه ليس بانسان وبما هو فعل
انسان انه ليس يفعل له وما ليس بفعل له انه فعل له حتى صار الانسان فى
هذا الوقت لا يعقل ما شانه ان يعقل ويعقل ما ليس شانه ان يعقل ويرى
فى اشياء كثيرة انها صادقة وليست كذلك وفى اشياء كثيرة انها محالة
من غير ان يكون كذلك وعلى الراى جميعا ابطال هذا الوجود المشاهد ليحصل
او يخلص ذلك الوجود والانسان هو احد الموجودات الطبيعية وان الوجود
الذى له الان ليس هو وجوده الطبيعى بل وجوده الطبيعى وجود آخر غير هذا
وهذا الذى له الآن مضاد لذلك الوجود وعايق عنه وان الذى للانسان
اليوم من الوجود قسر غير طبيعى فقوم راوا ذلك ان اقتران النفس بالبدن
ليس بطبيعى وان الانسان هو النفس فاقتران البدن اليه مفسد لها مغير لافعالها
والرذايل انما يكون عنها لاجل مقارنة البدن لها وان كمالها وفضيلتها ان
من البدن وانها فى سعادتها ليست تحتاج الى بدن ولا الى ان تنال السعادة

ضرورتها

فان الانسان ومن الوجود الطبيعى
ان الانسان هو النفس الى كمبا ... البدن

يحتاج الى بدن ولا الى الاشياء الخارجة عن البدن مثل الاموال والمجاورين
والاصدقاء واهل المدينة وان الوجود البدني هو الذي يحوج الى الجماعات
المدنية والى سائر الاشياء الخارجة فراوا ان يطرح هذا الوجود البدني
وآخرون راوا ان البدن طبيعي له ولكن راوا ان عوارض النفس هي التي ليست
طبيعية للانسان وان الفضيلة التامة التي بها ينال السعادة هي ابطال
العوارض واماتتها فقوم راوا ذلك في جميع العوارض واماتتها فقوم راوا
ذلك في جميع العوارض مثل الغضب والشهوة واشباههما وراوا ان هذه
هي اسباب ايثار هذه التي هي خيرات مظنونة وهي الكرامة واليسار واللذات
وان ايثار الغلبة بما يكون بالغضب وبالقوة الغضبية والتباين والتنافر
يكون بهذه فراوا لذلك ابطالها كلها وراوا ذلك في الشهوة والغضب وما
جانسهما وان الفضيلة والكمال ابطالهما وقوم راوا ذلك في عوارض غير
هذه مثل الغيرة والشح واشباههما ولذلك راى قوم ان الذي يفيد
الوجود الطبيعي غير الذي يفيد الوجود الذي لها الآن وان السبب الذي
عنه وجدت الشهوة والغضب وسائر عوارض النفس مضاد للذي افاد
الجزء الناطق فجعل بعضهم اسباب ذلك تضاد الفاعلين مثل اسدقليس
وبعضهم جعل سبب ذلك تضاد المواد مثل فرماسدس في اراءه الظاهرة
وغيره من الطبيعيين وعن هذه الاراء تفرع ما يحكى عن كثير من القدماء
مت بالارادة تحيى بالطبيعة فانهم يعنون الموت موتان موت طبيعي وموت
ارادي ويعنون بالموت الارادي ابطال عوارض النفس من الشهوة والغضب
وبالموت الطبيعي مفارقة النفس الجسد ويريدون بالحيوة الطبيعية الكمال
والسعادة وهذا راى من يرى ان عوارض النفس قسر في الانسان والتي ذكرناها
في آراء القدماء فاسدة تفرعت منها اراء يثبت منها تلك في كثير من المدن
الضالة وآخرون لما شاهدوا من احوال الموجودات الطبيعية تلك التي
اقتصصناها اولا من انها توجد وجودات مختلفة متضادة وتوجد حينا
ولا توجد حينا وسائر ما قلنا راوا ان الموجودات التي هي الآن محسوسة او معقولة

ليست

ليست لها جواهر محدودة ولا لشيء منها طبيعة تخصه حتى يكون جوهره هو تلك
الطبيعة وحدها فقط ولا يكون غيرها بل كل واحد منها جوهره اشياء غير
متناهية مثل الانسان مثلا فان المفهوم من هذا اللفظ شيء محدود
الجوهر لكن جوهره وما يفهم منه اشياء لا نهاية لها غير ان ما احسناه
الان من جوهره هو هذا المحسوس والذي عقلنا منه هو الذي يزعم انا
نعقله منه اليوم وقد يكون ذلك شيئا آخر غير هذا المعقول وغير هذا
المحسوس وكذلك في كل شيء هو الان هو موجود فان جوهره هو ايضا المعقول
من لفظه لكن هذا او اشياء آخر غيره مما لم يحسه ولم يعقله مما لو جعل ذلك
مكان هذا الذي هو الان موجود لاحسسناه او يعقلناه لكن الذي حصل
موجودا هو هذا فان لم يقل قائل ان طبيعة المفهوم من كل لفظ هو هذا المعقول
الان لكن واشياء آخر غير متناهية بل قال انه هذا ويجوز ان يكون غير هذا
مما لم يعقله بعد فلا فرق في ذلك فان الذي يجوز ويمكن اذا وضع موجودا
لم يلزم منه محال وكل ما عندنا انه لا يجوز غيره او لا يمكن غيره فقد يجوز ان
يكون غيره وانه ليس الذي يلزم عن تضعيف ثلثة ثلث مرات وجود التسعة
بل ليس جوهر ذلك لكن يمكن ان يكون الحادث عن ذلك شيئا آخر من
العدد او مما اتفق من سائر الموجودات غير العدد اي شيء اتفق او شيئا ما
آخر لم يحسه ولم يعقله بل قد يكون ان يكون محسوسات وفي معقولات بلا نهاية لم
لم يحس بعد ولم يعقل او لم يوجد فيحس او يعقل وكذلك لا ما لازم عن شيء ما
فانه ليس انما يلزم لان جوهره ذلك الشيء الزم ذلك بل لانه هكذا اتفق ولان
فاعلا من خارج ذلك كون الآخر عنده او في زمان كون ذلك او عند
حال من احواله وانما حصول كل موجود الان على ما هو به موجود اما باتفاق
واما لان فاعلا من خارج اوجدها وقد كان يمكن ان يحصل بدل ما يفهم
عن لفظ الانسان شيئا آخر غير ما يعقل اليوم ولكن اليوم شيئا ذلك
الفاعل ان يجعل من بين تلك التي كان يعرض ان يجعلها هذا المعقول
فصار لا يحس ولا يفهم منه غير هذا الوجه احد وهذا من جنس راي من يرى

اما ما اتفق

جوهر

ان كل ما يعقل اليوم من شيء فقد يمكن ان يكون ضده او نقيضه هو الحق
الا انه اتفق لنا او كنا جهلنا فيه او همنا ان الحق والصدق وهو هذا الان
الذي نرى ان المفهوم من لفظ الانسان قد يمكن ان يكون شيئا آخر غير
المفهوم منه اليوم واشياء غير متناهية على ان كل واحد من تلك هو طبيعة
هذه الذات المفهومة فان تلك ان كانت هي وهذا المعقول اليوم شيئا
واحدا في العدد وليس المعقول من لفظ الانسان شيء آخر غير المعقول اليوم
فان كانت ليست هي واحدة بالعدد بل كثيرة مختلفة الحدود فاسم الانسان
يقال عليها بالاشتراك وان كانت مع ذلك مما يمكن ان تظهر في الوجود معا
كانت على مثال ما يقال عليها اسم العين اليوم ويكون ايضا اشياء بلا نهاية
في العدد معا وان كانت مما لا يمكن ان توجد معا بل كانت تتعاقب وهي متضادة
او متقابلة في الجملة فان كانت متقابلة وكانت بلا نهاية او متناهية لزم
ان يكون كل ما عندنا انه لا يجوز غيره او نقيضه فانه يمكن ان يكون بعض
او ضده او مقابله في الجملة هو ايضا حتى اما ان يبدل هذه او مع ضده
فيلزم من هذا ان لا يصح قول يقال اصلا وان يصح جميع ما يقال وان لا يكون
محالا اصلا فانه ان وضع شيء ما طبيعة شيء ما جاز ان يكون غير ذلك الذي
وهم عن لفظه اليوم مما لا ندري اي شيء هو مما يمكن ان يصير موجودا فيحس
او تعقل وتصير مفهوما ولكن ليس هو معقولا عندنا اليوم وذلك الذي
لا ندري الآن اي شيء هو قد يمكن ان يكون ضده او مقابله في الجملة فيكون
ما هو محال عندنا ممكنا ان لا يكون محالا فهذا الرأي وما جانسه يبطل
الحكمة ويجعل ما رسم في النفوس اشياء محالة على انها حق بل انها يجعل
الاشياء كلها ممكنة ان توجد في جواهرها وجودات متقابلة ووجودات
بلا نهاية في جواهرها واعراضها ولا يجعل شيئا محالا وقد فرغت من تسويده
يوم السبت عاشر من شهر جمادى الاول
لسنة احدى وتسعين والف
وانا العبد محمد بن ... الطيبي

رسالة في قوام الاجسام للفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو نصر المبادي التي بها قوام الاجسام والاعراض التي لها ستة اصناف
لها مراتب عظمى كل مرتبة منها يحوز صنفا منها السبب الاول في المرتبة الاولى الاسباب
الثواني في المرتبة الثانية العقل الفعال في المرتبة الثالثة النفس في المرتبة الرابعة
الصورة في المرتبة الخامسة المادة في المرتبة السادسة فما في المرتبة الاولى
منها لا يمكن ان يكون كثيرا بل واحدا وفردا فقط واما في كل واحدة من
ساير المراتب فهو كثير وثلثة منها ليست هي اجساما ولا هي في اجسام وهي
السبب الاول والثواني والعقل الفعال وثلثة هي في اجسام وليست ذواتها
اجساما وهي النفس والصورة والمادة والاجسام ستة اجناس الجسم السماوي
والحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والنبات والجسم المعدني والاسطقسات
الاربع والجملة المجتمعة من هذه الاجناس الستة من الاجسام هي العالم
فالاول هو الذي ينبغي ان يعتقد فيه انه الاله وهو السبب القريب لوجود
الثواني ولوجود العقل الفعال والثواني هي اسباب وجود الاجسام السماوية
وعنها حصلت جواهر هذه الاجسام وكل واحد من الثواني يلزم عنه وجود
واحد من الاجسام السماوية فاعلى الثواني رتبة يلزم عنه وجود السماء
الاولى وادناها يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر والمتوسطات التي
بينهما يلزم عن واحد واحد منها وجود واحد واحد من الافلاك التي بين
هذين الفلكين وعدد الثواني على عدد الاجسام السماوية والثواني هي
التي ينبغي ان يقال فيها انها الروحانيون والملائكة واشباه ذلك والعقل
الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه اقصى مراتب
الكمال الذي للانسان ان يبلغه وهو السعادة القصوى وذلك ان
يصير الانسان في مرتبة العقل الفعال وانما يكون ذلك بان يحصل
مفارقا للاجسام غير محتاج في قوامه الى شيء آخر مما هو دونه من جسم
او مادة او عرض وان يبقى على ذلك الكمال دائما والعقل الفعال ذاته

يحصل

واحدة الخ ولكن رتبته يجوز ايضا ما يخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة
والعقل الفعال هو الذي ينبغي ان يقال انه الروح الامين وروح القدس
ويسمّى باشباه هذين من الاسماء ورتبته تسمّى الملكوت واشباه ذلك
من الاسماء والتي في مرتبة النفس من المبادي كثيرة منها انفس الاجسام
السموية ومنها انفس الحيوان الناطق ومنها انفس الحيوان الغير الناطق
والتي للحيوان الناطق هي القوة الناطقة والقوة النزاعية والقوة المتخيلة
والقوة الحساسة فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الانسان العلوم
والصناعات وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق وبها
يروى فيما ينبغي ان يفعل او لا يفعل ويدرك بها مع هذه النافع والضار
والملذ والموذي والناطقة منها نظرية ومنها عملية والعملية منها مهنية
ومنها مروية فالنظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس شانه ان يعمله
انسان اصلا والعملية هي التي بها يعرف ما شانه ان يعمله الانسان بارادته
والمهنية منها هي التي بها يحاز الصناعات والمهن والمروية هي التي يكون
بها باحد الفكر والروية في شيء مما ينبغي ان يعمل او لا يعمل والنزوعية هي التي
بها يكون النزاع الانساني بان يطلب الشيء او يهرب منه ويشتاقه او يكرهه
ويؤثره او يتجنبه وبها يكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف
والامن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس والمتخيلة
هي التي يحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب بعضها الى بعض
ويفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم تركيبات وتفصيلات بعضها
صادق وبعضها كاذب ولها مع ذلك ادراك النافع والضار واللذيذ
والمؤذي دون الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق والحساسة بين امرها
وهي التي يدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع ويدرك الملذ والمؤذي
ولا تميّز الضار والنافع ولا الجميل ولا القبيح واما الحيوان غير الناطق فبعضه
يوجد له الثلث القوى الباقية دون الناطقة والقوة المتخيلة فيه
يقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق وبعضه يوجد له القوة

الحا

الحساسة والقوة النزوعية فقط واما انفس الاجسام السموية فهي مباينة
لهذه الانفس في النوع مفردة عنها في جواهرها وبها يتجوهر الاجسام السموية وعنها
تتحرك دورا وهي اشرف واكمل وافضل وجودا من انفس انواع الحيوان التي لدينا
وذلك انها لم يكن بالقوة اصلا ولا في وقت من الاوقات بل هي بالفعل دائما
من قبل ان معقولاتها لم يزل حاصلة فيها منذ اول الامر وانها يعقل ما يعقله
دائما واما انفسنا نحن فانها يكون اولا بالقوة ثم تصير بالفعل وذلك انها
يكون اولا هيئات قابلة معدة لان يعقل المعقولات ثم من بعد ذلك يحصل
لها المعقولات وتصير بالفعل وليس في الاجسام السموية من الانفس لا
الحساسة ولا المتخيلة بل انما لها النفس التي يعقل فقط وهي مجانسة في ذلك
بعض المجانسة للنفس الناطقة والتي يعقلها الانفس السماوية هي المعقولات
بجواهرها وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة وكل نفس تعقل الاول وتعقل
ذاتها وتعقل من الثواني ذلك الذي اعطاها جواهرها واما جل المعقولات
التي تعقلها الانسان من الاشياء التي هي مواد فليست تعقلها الانفس
السماوية لانها ارفع رتبة بجواهرها عن ان يعقل المعقولات التي هي
دونها فالاول يعقل ذاتها وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها
فانه اذا عقل ذاتها فقد عقل بوجه ما الموجودات لان سائر الموجودات
انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده والثواني وكل واحد منها يعقل
ذاته ويعقل الاول واما العقل الفعال فانه يعقل الاول والثواني كلها
ويعقل ذاته وهو ايضا يجعل الاشياء التي ليست بذواتها معقولات
المعقولات بذواتها هي الاشياء المفارقة للاجسام والتي ليس قوامها في
مادة اصلا وهذه هي المعقولات بجواهرها فان جواهر هذه تعقل وتعقل
فانها يعقل من جهة ما يعقل والمعقول منها هو الذي يعقل وليس سائر
المعقولات كذلك وذلك ان الحجارة والنبات مثلا هي معقولة وليس ما
يعقله منها هو ايضا يعقل والتي هي في اجسام او هي في اجسام فليست هي
بجواهرها معقولة ولا شيء جوهره عقل بالفعل ولكن العقل الفعال هو الذي

ليس في الاجسام السموية من نفس لا حساسة ولا المتخيلة

يجعلها معقولات بالفعل ويجعل بعضها عقلا بالفعل ويرفعها عن الطبيعة التي
هي عليها من الوجود الى رتبة في الوجود ارفع مما اعطيته بالطبع القوة الناطقة
التي بها الانسان انسان ليست هي في جواهرها عقلا بالفعل ولم يعط بالطبع
ان يكون عقلا بالفعل ولكن العقل الفعال يصيرها عقلا بالفعل ويجعل
سائر الاشياء معقولة بالفعل للقوة الناطقة فاذا حصلت القوة الناطقة
عقلا بالفعل صار ايضا ذلك الفعل الذي هو الان بالفعل شبيها بالاشياء
المفارقة يعقل ذاته التي هي بالفعل عقل وصار المعقول منه هو الذي يعقل
ويكون ح جوهرا ما يعقل ان يكون معقولا من جهة ما يعقل فيكون العاقل
والمعقول والعقل شيئا واحدا بعينه فبهذا يصير في رتبة العقل الفعال
وهذه الرتبة اذا بلغها الانسان كانت سعادته ومنزلة العقل الفعال
من الانسان منزلة الشمس من البصر فكما ان الشمس يعطي البصر الضوء فيصير
البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل بعد ان كان مبصرا
بالقوة وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التي هي السبب في ان البصر بالفعل
وبالضوء ايضا يصير الالوان التي هي مرئية في القوة مرئية بالفعل ويصير البصر
الذي هو بالقوة بصرا بالفعل كذلك العقل الفعال يفيد الانسان شيئا
يرسمه في قوته الناطقة منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة
الضوء من البصر فبذلك الشيء يعقل النفس الناطقة العقل الفعال وبه
يصير الاشياء هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير الانسان الذي
هو عقل بالقوة عقلا بالفعل والكمال الى ان يصير في قريب من رتبة
العقل الفعال فيصير عقلا بذاته بعد ان لم يكن كذلك ومعقولا بذاته
بعد ان لم يكن كذلك والهيا بعد ان كان هيولانيا فبهذا هو فعل العقل
الفعال ولهذا سمي العقل الفعال والصورة هي في الجوهر الجسماني مثل شكل
السرير والمادة مثل خشب السرير فالصورة هي التي بها يصير الجوهر المتجسم
جوهرا بالفعل والمادة هي التي بها يكون جوهرا بالقوة فان السرير هو سرير
بالقوة من جهة ما هو خشب ويصير سريرا بالفعل متى حصل شكله في الخشب فالصور

منزلة العقل الفعال للنفس منزلة الشمس للبصر

وجه تسمية العقل الفعال

قوامها

قوامها بالمادة والمادة موضوع لحمل الصور فان الصور ليس لها قوام بذواتها
وهي محتاجة الى ان يكون موجوده في موضوع وموضوعها المادة والمادة
انما وجودها لاجل الصور وكان الغرض الاول انما كان وجود الصور ولما لم
يكن لها قوام الا في موضوع ما جعلت المادة موضوعا لحمل الصور فلذلك
متى لم يوجد الصور كان وجود المادة باطلا وليس في الموجودات الطبيعية
شيء باطلا فلذلك لا يمكن ان يوجد المادة الاولى خلوا من صورة ما فالمادة
مبدأ او سبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست فاعلة ولا غاية
ولا لها وجود وحدها بغير صورة والمادة والصورة كل واحد منهما يسمى
بالطبيعة الا ان احراهما بهذا الاسم هو الصورة مثال ذلك البصر فانه
جوهر وجسم العين مادته والقوة التي بها يبصر هي صورته وباجتماعهما
يكون البصر بصرا بالفعل وكذلك سائر الاجسام الطبيعية واما النفس
فانها ما دامت لم يستكمل ولم يفعل افعالها وكانت قوى وهيات معدة فقط
لان يقبل رسوم الاشياء مثل البصر قبل ان يبصر وقبل ان يحصل فيه رسم المبصر
والمتخيلة قبل ان يحصل فيها رسوم المتخيلات والناطقة قبل ان يحصل
فيها رسوم المعقولات يكون صورا فاذا حصلت فيها الرسوم بالفعل اعني
رسوم المحسوسات في القوة الحاسة والمتخيلة في القوة المتخيلة ورسوم المعقولات
في القوة الناطقة باينت ح الصورة وان كانت هذه الرسوم الحاصلة
في الهيات المتقدمة شبيهة بالصور في المواد وليست يسمى هذه صورا الا على
طريق التشبيه وابعدها من الصور رسوم المعقولات الحاصلة في القوة
الناطقة فانها يكاد ان يكون مفارقة للمادة ويكون وجودها في القوة الناطقة
بعيده الشبه جدا بوجود الصورة في المادة فاما اذا حصل العقل بالفعل شبيها
بالعقل الفعال فان العقل صورة ولا سيما بالصورة وعلى ان قوما يسمون الجواهر
غير المجسمة كلها صورا ايضا باشتراك الاسم ويجعلون الصور منها ما هي مفارقة
للمادة غير محتاجة اليها يلزمه منها ومنها ما هي غير مفارقة للمادة التي
ذكرناها وهذه القسمة قسمة الاسم المشترك والصور المحتاجة الى المادة

وهي على مراتب فادناها مرتبة هي صور الاسطقسات الاربع وهي اربع في اربع
مواد والمواد الاربع نوعها واحد بعينه فان التي هي مادة للنار هي بعينها
يمكن ان يحصل مادة للهوا ولساير الاسطقسات وما في الصور هي صور الاجسام
الحادثة عن اختلاط الاسطقسات وامتزاجها وبعضها ارفع من بعض
فان صور الاجسام المعدنية ارفع مرتبة من صور الاسطقسات وصور النبات على
تفاضلها ارفع مرتبة من صور الاجسام المعدنية وصور انواع الحيوان غير
الناطق على تفاضلها ارفع من صور النبات ثم صور الحيوان الناطق وهي
الهيآت الطبيعية التي له بما هو ناطق ارفع من صور الحيوان غير الناطق
والصورة والمادة الاولى هما انقص من هذه المبادى وجودا وذلك ان كل
واحد منهما مفتقر في وجوده وقوامه الى الآخر فان الصورة لا يمكن ان يكون
لها قوام الا في المادة والمادة فهي بجوهرها وطبيعتها موجودة لاجل الصورة
وانيتها هي ان يحمل الصورة فمتى لم يكن الصورة موجودة لم يكن المادة موجودة
اذ كانت هذه المادة وهي متخصصة لا صورة لها في ذاتها اصلاً فلذلك
يكون وجودها خلوا من الصورة وجودا باطلا ولا يمكن ان يوجد في
الامور الطبيعية شيئا باطلا اصلا ولذلك متى لم يكن المادة موجودة
لم يكن الصورة موجودة من جهة ان الصورة محتاج في قوامها ثم لكل واحد
نقص يخصه وكماله بحصر ليس هو للآخر من قبل ان الصورة لها يكون اكمل
وجودى الجسم وهو وجوده بالفعل والمادة لها يكون انقص وجودى الجسم
وهو وجوده بالقوة والصورة يوجد لا لان يوجد لها المادة ولا لانها
فطرت لاجل المادة والمادة موجودة لاجل الصورة اعني ليكون قوام الصورة
لها فبهذا تفضل الصورة المادة والمادة تفضل الصورة بانها لا يحتاج في
وجودها الى ان يكون في موضوع والصورة يحتاج الى ذلك والمادة لا ضد
لها ولا عدم يقابلها والصورة لها عدم او ضد وما له عدم او ضد فليس
يمكن ان يكون دائم الوجود والصور نسبة الاعراض اذ كان قوام الصور
في موضوع وقوام الاعراض ايض في موضوع ويفارق الصور الاعراض بان

الاجسام المعدنية وصور انواع
الحيوان غير الناطق على تفاضلها
ارفع من صورهم

متخصصة

موضوعات الاعراض لم يحصل لاجل وجود الاعراض ولا ليحمل الاعراض واما موضوعات
الصور فهي المواد فانما جعلت ليحمل الصور والمادة موضوعة لصور متضادة
فهي قابلة للصورة ولضد تلك الصورة او عدمها فهي ينتقل من صورة الى صورة
دايما بلا فتور وليست بصورة اولى من ضدها بل قبولها للمتضادات على السواء
واما الجوهر غير الجسمانية فليس يلحقها شيء من النقص الذي يخص الصورة
والمادة فان كل واحد منها قوامه لا في موضوع ووجود كل واحد منها لا لاجل
غيره لا على انه مادة ولا على انه آلة لغيره ولا على طريق الخدمة لغيره ولا به
حاجة الى ان تزيد وجودا يستفيده في المستقبل بفعله في غيره او بعقل
غيره فيه وانه ايض لا ضد لشيء منها ولا عدم يقابله وهذه اولى ان يكون
جواهر من الصورة والمادة والثواني والعقل الفعال دون الاول وان كان
ليس يلحقها هذه الوجوه من النقص فانها ليس تعرى من نقص ايض عن
هذه وذلك ان جواهرها مستفادة عن غيرها ووجودها تابع لوجود غيرها
وجواهرها لم يبلغ من الكمال الى حيث يكتفي بانفسها عن ان يستفيد الوجود
عن غيرها بل وجودها فائض عليها عما هو اكمل وجودا منها وهذا نقص يعم
كل موجود سوى الاول ومع ذلك فان الثواني والعقل الفعال ليس واحد
منهما يكتفي في ان يحصل لهما الوجود وزينة ولا الغبطة والالتذاذ
والجمال بان يقتصر على ان يعقل ذاته وحدها لكن يحتاج في ذلك الى ان يعقل
مع ذاته ذات موجود آخر اكمل منه وابهى ففي ذات كل واحد منها من هذا الوجه
كثرة ما اذ كان بما يعقل شيئا ما فان ذاته من وجه يصير ذلك الشيء على ان
لها مع ذلك ذاتا يخصها وكان فضله ذاته لا يتم الا بتعاون كثرة ما فلذلك
صارت الكثرة فيما يتجوهر لم الشيء نقصا في وجود ذلك الشيء الا ان هذه
ليس في طباعها ان يكون لها بها الوجود وجماله ورتبته بان يعقل ما هو
دونها في الوجود وما يوجد عن كل واحد منها او ما يتبع وجود كل واحد من
من الموجودات فليس شيء منه يقترن به او يحل فيه ولا ايض ذاته مفتقرة
في ان يوجد عنه غيره الى آلة او حال اخرى ذاته وجوهره بل في ذاته كافية

على طريق المادة

بانفرادها على ان يستعين في ايجاد غيره بآلة او بحال ما غير جوهره واما
الانفس التي هي للاجسام السماوية فانها متبرئة من انحاء النفس التي في الصورة
وفي المادة الا انها في موضوعات وهي بسبب الصور من هذه الجهة غير ان
موضوعاتها ليست موادا بل كل واحدة منها مخصوصة بموضوع لا يمكن ان
يكون ذلك موضوعا لشيء آخر غيرها فيفارق الصورة من هذه الجهة
ويوجد لها من انحاء النفس جميع ما يوجد للثواني ويزيد عليها في النفس
ان الكثرة التي بها يتجوهرها ازيد مما يتجوهر به الثواني بانها انما يحصل لها
الجمال والغبطة بان تعقل ذاتها وتعقل الثواني وتعقل الاول ثم مع ذلك
يتبع وجودها الذي به يتجوهرها ان يوجد وجود آخر غير خارجة
عن جواهرها وايضا فانها لا يكتفي في ان تفيض عنها وجود الى غيرها من غير آلة
ومن غير حال اخرى يكون وهي مفتقرة في الامرين جميعا الى اشياء اخر خارجة
عن ذواتها اعني بالامرين قوامها وان يعطي غيرها الوجود والثواني بريئة
من كل ما لخرج عن ذاتها وذلك في الامرين جميعا غير انها ليست تستفيد
البهاء والجمال بان يعقل ما دونها من الموجودات ولا بان يكون وجودها
مقصورا عليه ان تفيض منه وجود الى غيره واما الانفس التي في الحيوان فان
الحساسة والمتخيلة اذا استكملتا بما يحصل فيهما من رسوم الاشياء المحسوسة
والمتخيلة صار فيهما شبه ما بالاشياء المفارقة الا ان كمال وجوده ومصيره
بالفعل وبهائه ورتبته وجماله انما يستفيده بان يعقل ليس الاشياء التي
فوقه في الرتبة فقط بل وبان يعقل الاشياء التي هي دونه في الرتبة ويعظم
الكثرة فيما يتجوهر به جدا ويكون ايضا وجوده مقصورا عليه وجود غيره فايض
الى ما سواه حين ما يصير مفارقا مفارقة تامة بجميع اجزاء النفس سواه واما
حين ما يكون مفارقا للنزوعية والمتخيلة والحساسة فانه يعطي من سواه
الوجود ويشبه ان يكون ما يحصل عنه لغيره انما هو لتبريد بما يفعله من
ذلك وجود الاجل فاذا فارق الآلة لم يكن ان يكمل منه فعل غيره وهي
مقتصرا على وجوده لانه يشبه ان لا يكون في جوهره ان يفيض منه وجودا

الى غيره بل حسبه من الوجود ان يبقى بجوهره محفوظ الوجود دائما او يكون
من الاسباب سببا على انه غاية لا على انه فاعل واما الاول فليس فيه نقص
اصلا ولا يوجد من الوجود ولا يمكن ان يكون وجود اكمل وافضل من وجوده
ولا يمكن ان يكون وجود اقدم منه ولا في مثل رتبة وجوده لم يتوفر عليه فلذلك
لا يمكن ان يكون استفاد وجوده من شيء آخر غيره اقدم منه وهو من ان
يكون استفاد ذلك عما هو انقص منه ابعد ولذلك هو ايضا مباين بجوهره
لكل شيء سواه مباينة تامة ولا يمكن ان يكون ذلك الوجود الذي هو له لاكثر
من واحد لان كل ما وجوده هذا الوجود ولا يمكن ان يكون بينه وبين
آخر له ايضا هذا الوجود نفسه مباينة اصلا لانه ان كانت بينهما مباينة
كان الذي تباينا به شيئا آخر غير ما اشتركا فيه فيكون الشيء الذي به
بان كل واحد منهما الآخر جزءا مما قوام وجودهما به فيكون وجود كل واحد
منهما منقسما بالقول فيكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته فلا يكون
اولا بل يكون هناك موجود اقدم منه به قوامه وذلك محال فيه اذ هو
اول ومالا مباينة بينهما لا يمكن ان يكونا كثرة لا اثنين ولا اكثر وايضا ان
امكن ان يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه امكن ان يكون وجود
خارجا عن وجوده لم يتوفر عليه وفي مثل رتبته فاذن وجوده دون وجود
ما يجتمع له الوجودان معا فوجوده اذن وجود فيه نقص لان التام هو
ما لا يوجد خارجا عن ذاته لشيء ما اصلا ولذلك لا يمكن ان يكون له
ضد اصلا وذلك ان وجود ضد الشيء هو في مثل رتبة وجوده ولا يمكن ان
يكون في مثل رتبته وجود اصلا لم يتوفر عليه والا كان وجوده وجودا ناقصا
وايضا فان كل ما له ضد فان كمال وجوده هو بعدم ضده وذلك ان وجود
الشيء الذي له ضد انما يكون مع وجود ضده بان يحفظ باشياء من خارج
وباشياء خارجة عن ذاته وجوهره فانه لشيء يكون في جوهر احد الضدين
كفاية في ان يحفظ ذاته عن ضده فاذن يلزم ان يكون للاول سبب
ما آخر به وجوده فلذلك لا يمكن ان يكون في مرتبته بل يكون هو وحده

في توحيده تعالى

فرد افهو واحد من هذه الجهة وايضا فانه غير منقسم في ذاته بالقول واعني انه
لا ينقسم الى اشياء بها يتجوهر وذلك انه لا يمكن ان يكون القول الذي يشرح
ذاته يدل كل جزء من اجزاء القول على جزء مما يتجوهر به فانه اذا كان
كذلك كانت الاجزاء التي بها يتجوهر هي اسباب وجوده على جهة ما يكون
المعاني التي يدل عليها اجزاء الحد اسبابا لوجود الشيء المحدود على جهة ما
يكون المادة والصورة اسبابا لوجود ما يتقوم بهما وذلك غير ممكن فيه
اذ كان اولا فاذا كان لا ينقسم هذا الانقسام فهو من ان ينقسم انقسام الكم
وساير انحاء الانقسام ابعد فهو ايضا واحد من هذه الجهة الاخرى ولذلك
لا يمكن ان يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذي
هو به في ذاته موجود فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هي ذاته فان
احد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه
وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه
وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود الاول ايضا فهذا الوجه واحد
واحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه ولانه لا مادة له ولا بوجه
من الوجوه فانه بجوهره عقل لان المانع للشيء من ان يكون عقلا وان يعقل
بالفعل هو المادة وهو معقول من جهة ما هو عقل فان الذي هويته عقل
فان الذي هو منه عقل وليس يحتاج في ان يكون معقولا الى ذات اخرى

هو معقول لذلك صح

خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا
وبان ذاته تعقله معقولا وكذلك ليس يحتاج في ان يكون عقلا وعاقلا
الى ذات اخرى يستفيده من خارج بل يكون عقلا وعاقلا بان يعقل ذاته
فان الذات التي تعقل هي التي تعقل وكذلك الحال في انه عالم فانه ليس

في انه تعالى عالم

يحتاج في ان يعلم الى ذات يستفيد بعلمها الفضيلة خارجا عن ذاته
ولا في ان يكون الى ذات اخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهره في ان يعلم ويعلم
وليس علمه بذاته غير جوهره فانه يعلم وانه معلوم وانه علم ذات واحدة
وجوهر واحد وكذلك في انه حكيم فان الحكمة هو ان يعقل افضل الاشياء

في انه تعالى حكيم

بافضل

بافضل علم وبما يعقل من ذاته ويعلمها يعلم افضل الاشياء وبافضل علم والعلم
الافضل هو العلم الدائم الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول فلذلك هو حكيم لا
بحكمة استفادها بعلم شيء خارج عن ذاته بل في ذاته كفاية في ان يصير حكيما
بان يعلمها والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو ان يوجد وجوده الافضل
ويبلغ استكماله الاخير واذا كان الاول وجوده افضل الوجود فجماله اذن فايت
لجمال كل ذي جمال وكذلك زينته وبهاؤه وجماله له بجوهره وذاته وذلك
في نفسه وبما يعقله من ذاته واذا كانت اللذة والفرح والسرور والغبطة
انما يتبع ويحصل من اكثر بان يدرك الاجمل بالادراك الاتقن واذا كان هو
الاجمل على الاطلاق والابهى والازين وادراكه لذاته الادراك الاتقن والعلم
الافضل فاللذة التي يلتذ بها الاول لذة لا نفهم نحن كنهها ولا ندري
مقدار عظمها الا بالقياس والاضافة الى يسير ما نجده نحن من اللذة
عندما نظن انا ادركنا ما هو عندنا اجمل وابهى ادراكا اتقن اما باحساس
او تخيل او بعلم عقلي واذ كنا نحن عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة
ما نظن انه فائت لكل لذة في الفهم ويكون نحن عند انفسنا مغبوطين
بما نلنا من ذلك غاية الغبطة فقياس علمه وادراكه الافضل والاجمل الى
علمنا نحن وادراكنا الاجمل والابهى هو قياس سروره ولذته واغتباطه بنفسه
الى ما ينالنا نحن عند ذلك من اللذة والسرور والاغتباط بانفسنا
وان كان لا نسبة لادراكنا نحن الى ادراكه ولا لمعلومنا الى معلومه وان
كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة فاذن لا نسبة لملاذنا وسرورنا
وباغتباطنا لانفسنا الى ما للاول من ذلك او ان كانت نسبة فهي يسيرة جدا
فانه كيف يكون نسبة لما هو جزء يسير الى مقدار غير متناه في الزمان
ولما هو انقص نقصا كثيرا الى ما هو في غاية الكمال واذا كان ما يلتذ
بذاته اكثر ويسر به ويغتبط به اغتباطا اعظم فهو يحب ذاته ويعشقها
اكثر فانه بين ان الاول يعشق ذاته ضرورة ويحبها ويعجب بها عشقا
واعجابا نسبته الى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلته

هو وكمال ذاته الى فضيلتنا نحن وكمالنا الذي يعجب من انفسنا والمحبوب منه
هو المحبوب بعينه والمعجب منه هو المعجب بعينه فهو المحبوب الاول والمعشوق
الاول ومتى وجد للاول الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه
سائر الموجودات الطبيعية التي ليست الى اختيار الانسان على ما هي عليه
من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ووجود
ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر وعلى ان وجود غيره
فائض عن وجوده فعلى هذه الجهة يكون وجود ما يوجد عنه ليس سببا
له بوجه من الوجوه لا على انه غاية لوجوده ولا على انه يفيده كمالا كما
يكون ذلك في جل الاشياء التي يكون منا فانا كنا معدين لان يكون عنا
كثرة من تلك الاشياء فيكون تلك الاشياء هي الغايات التي لاجلها
وجودنا وكثير من تلك غايات تفيدنا كمالا لم يكن لنا فالاول ليس الغرض
من وجوده هو وجود سائر الاشياء فيكون تلك غايات لوجوده ويكون
لوجوده سبب آخر خارج عنه ولا ايضا باعطائه الوجود ينال كمالا آخر خارجا
عما هو عليه ولا كمال ذاته كما ينال ذلك من يجود بالمال او بشيء آخر فيستفيد
بما يبذل من ذلك لذة او كرامة او رياسة او شيئا غير ذلك من الخيرات
والكمالات فيكون وجود غيره سببا لخير يحصل له ووجود لم يكن له
وهذه الاشياء كلها محال ان يكون في الاول لانه يسقط اوليته ويوجب
تقدمه غيره اقدم منه وسببا لوجوده بل انه موجود لاجل ذاته ويلحق
جوهره ويتبعه ان يوجد عنه غيره هو في جوهره فلذلك وجوده الذي
به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ووجوده الذي به يحصل وجود
غيره عنه ولا ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول
شيء آخر غيره ولا ايضا يحتاج في ان يفيض عن وجوده وجود شيء آخر الى
شيء غير ذاته وغير جوهره كما يحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة
الى ذلك وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره اكمل من وجوده الذي
به تجوهر فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان اصلا

بل انما يتأخر عنه بسائر انحاء التأخر والاسماء التي ينبغي ان يسمى بها هي الاسماء
التي تدل من الموجودات التي لدينا على الكمال وفضيلة الوجود من غير ان يدل
بشيء من تلك الاسماء منه هو على الكمال الذي تخصص في جوهره وايضا فان انواع
الكمالات التي جرت العادة ان يدل عليها بالاسماء الكثيرة كثيرة وليس ينبغي
ان يظن ان انواع كمالاته التي يدل عليها باسمائه الكثيرة انواع كثيرة ينقسم
اليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغي ان يدل بتلك الاسماء الكثيرة على جوهر واحد
ووجود واحد غير منقسم اصلا وايضا فمتى اتفق في اسم من تلك الاسماء ان
كان يدل من بعض ما لدينا على فضيلة وكمال خارج عن جوهره فينبغي ان يجعل
ما يدل عليه ذلك الاسم من الاول كمالا وفضيلة في جوهره مثل الجميل الذي يدل
به في كثير من الموجودات على كمال في لون او شكل او وضع لا في جوهر ذلك الشيء
والاسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الاشياء التي لدينا منها ما يدل
على ما هو له في ذاته لا من حيث هو مضاف الى شيء آخر مثل الموجود والواحد
واشباه ذلك ومنها ما يدل على ما هو له بالاضافة الى شيء آخر خارج عنه
مثل العدل والجود وهذه الاسماء اما فيما لدينا فانها تدل على فضيلة
وكمال جزء ذاته هو الاضافة التي له الى شيء آخر خارج عنه حتى يكون تلك الاضافة
جزءا من جملة ما يدل عليه ذلك الاسم وبان يكون تلك الفضيلة وذلك
الكمال قوامه بما هو مضاف الى غيره وامثال هذه الاسماء متى تعلق وسمي
بها الاول قصدا ان يدل بها على الاضافة التي له الى غيره بما فاض منه من الوجود
فينبغي ان لا يجعل الاضافة جزءا من كماله الذي دل عليه بذلك الاسم ولا على
ان ذلك الكمال قوامه بتلك الاضافة بل ينبغي ان يجعل ذلك الاسم دالا على
جوهره وكماله ويجعل الاضافة تابعة ولاحقة اضطرارا لما جوهره وكماله
ويجعل الاضافة تابعة ولاحقة اضطرارا لما جوهره ذلك الجوهر الذي ذكره
والاسماء التي يشارك الاول فيها غيره منها ما يعم جميع الموجودات ومنها ما
يشترك بعض الموجود وكثير من الاسماء التي يشارك فيها غيره يتبين فيه
ان ذلك الاسم يدل اولا على كماله هو ثم يدل ثانيا على غيره بحيث مرتبته من الاول

في الوجود مثل اسم الموجود واسم الواحد فان هذين انما يدلان اولا على ما يتجوهر به
الاول ثم يدلان على سائر الاشياء من جهة انها متجوهرة عن الاول وانها
مقتبسة عن الاول ومستفادة عنه وكثير من الاسماء المشتركة التي يدل على
جوهر الاول وعلى وجوده فانها اذا دلت على غيره فانما يدل على ما يتمثل
فيه من الشبه في الوجود الاول اما شبها كثيرا او شبها يسيرا فيكون هذه
الاسماء يقال على الاول باقدم الانحاء واحقها ويقال على غيره بانحاء متاخرة
ولا يمنع ان يكون تسميتنا الاول بهذه الاسماء متاخرة في الزمان عن تسميتنا
بها لغيره فانه بين ان كثيرا منها انما سميناه الاول على جهة النقل من غيره
اليه وبعد ان سمينا بها غيره في زمان ما لان الاقدم بالطبع وفي الوجود لا
يمتنع ان يكون بها متاخرا في الزمان ولا يلحق ذلك الاقدم نقص فانه لما كان
عندنا اسماء كثيرة يدل على كمالات مشهورة لدينا وكان كثير منها انما نستعملها
دلالة على تلك الكمالات من حيث هي كمالات لا من حيث هي تلك الانواع من
الكمالات كان من البين ان الكمال الافضل منه اولى بذلك الاسم ضرورة
وكلما شعرنا نحن بكمال في الموجودات ام جعلناه احق بذلك الاسم الى ان
نرتقي بالعلم الذي هو نهاية الكمال فنجعله هو المسمى الاول بذلك الاسم بالطبع
ثم نجعل سائر الموجودات حالها من ذلك الاسم احوال مراتبها من الاول في
ذلك مثل الموجود مثل الواحد وبعضها يدل على نوع من الكمال دون نوع من
هذه الانواع ما هو في جوهر الاول بافضل الانحاء التي يكون عليها ذلك النوع
ومرفوعا في الوهم الى اعلى طبقات كمال ذلك النوع حتى لا يبقى وجه من وجوه
النقص اصلا وذلك مثل العلم والعقل والحكمة ففي امثال هذه يلزم ضرورة
ان يكون اولى واحق باسم ذلك النوع وما كان من انواع الكمالات تقترن
به نقص وخسة ما في الوجود ثم كان افراده عما تقترن به يزيل جوهره على التمام
فانه لا ينبغي ان يسمى باسم ذلك النوع من الكمال فاذا كان كذلك فهو من ان
يسمى بالاسماء التي يدل على خسة الموجود ابعد ثم من بعد الاول يوجد الثواني
والعقل الفعال والثواني على مراتب في الوجود غير ان كل واحد منها ايضا صفة

تجوهره

تجوهر ذاته التي يخصه هو بعينه ووجوده الذي يفيض عنه وجود شيء آخر
وليس يحتاج بان يحصل عنها شيء آخر غيرها الى اشياء خارجة عن ذواتها
وهي كلها اقتبست الوجود عن الاول وكل واحد منها يعقل الاول ويعقل ذاته
وليس في واحد منها كفاية في ان يكون مغبوطا عند ذاته بذاته وحدها بل
انما يكون مغبوطا عند نفسه بان يعقل الاول مع عقله لذاته وبحسب فضل
الاول على فضيلة ذاته يكون فضل اغتباطه بنفسه بان عقل الاول على اغتباطه
بنفسه بان عقل ذاته وكذلك قياس التذاذه بذاته بان عقل الاول الى التذاذه
بذاته بان عقل ذاته بحسب زيادة فضيلة الاول على فضيلة ذاته وكذلك
اعجابه بذاته وعشقه لذاته فيكون المحبوب اولا والمعجب اولا عند نفسه
هو ما يعقله من الاول وثانيا ما يعقله من ذاته فالاول اذن بحسب الاضافة
الى هؤلاء ايضا هو المحبوب الاول والمعشوق الاول فهذه كلها اذن منقسمة
انقساما والكمال الذي في كل واحد منها والنقص الذي فيه وما ينبغي ان يسمى
به كل واحد منها سهل على هذا المثال وذلك بالقياس الى ما قيل في الاول
وهذه الثواني قد وفي كل واحد منها من اول الامر وجوده الذي له على التمام
ولم يبق له وجود يمكن ان يصير اليه في المستقبل فيسعى نحو غير ما اعطيه من
اول الامر فلذلك صارت هذه لا يتحرك ولا يسعى نحو شيء اصلا ولكن يحصل
من وجود كل واحد منها وجود سماء سماء فاولها يلزم عنه وجود السماء الاول
الى ان ينتهي الى السماء الآخرة التي فيها القمر وجوهر كل واحد من السموات مركب
من شيئين من موضوع ومن نفس والنفس التي في كل واحد منها موجودة
في موضوع هي مع ذلك اجزاء لنفس عقل بالفعل بانها يعقل ذاتها ويعقل
الثاني الذي عنه وجودها ويعقل الاول وجواهر الاجسام السماوية ينقسم
بما هي جواهر الى اشياء كثيرة وهي مراتب الموجودات في اول مراتب النقص لاجل
حاجة الشيء الذي به يتجوهر بالفعل الى موضوع ما فهي لذلك تشبه الجواهر
المركبة من مادة ومن صورة ومع ذلك فانها غير مكتفية بجواهرها في ان يحصل
عنها شيء آخر غيرها ومن يبلغ من كمالها وفضيلتها الى ان يحصل عنها فعل غيرها

دون ان يحصل لها وجود آخر خارج عن جواهرها وعن الاشياء التي بها
بجوهرها او الخارج عما يجوهر الشيء من الموجودات هو كم او كيف وغير
ذلك من سائر المقولات وكذلك صار كل واحد من الجواهر ذوات اعظام
محدوده واشكال محدوده وذوات كيفيات آخر محدوده وسائر ما يتبع
هذه ضرورة من المقولات غير انه انما صار له من كل ذلك افضلها وتبع
ذلك ان صار المكان الذي لها افضل الاماكن اذ كان يلزم ضرورة
ان يكون كل جسم محدود في مكان وهذه الجواهر انما قد وفت اكثر وجودها
على التمام وبقي منها شيء يسير من شانه ان يوفاها دفعة من اول الامر بل انما
شانها ان يوجد لها شيئا شيئا في المستقبل دائما فهي لذلك تسعى نحو نيله ولم
وانما ينال له بدوام الحركة فلذلك تتحرك دائما ولا ينقطع حركتها وانما
تتحرك وتسعى الى احسن وجودها فاما اشرف وجوداتها وما هو اقرب الى
الاشرف فقد وفيت من اول الامر وموضوع كل واحد منها لا يمكن ان يكون
قابلا لصورة اخرى غير الصورة الحاصلة من اول الامر ومع ذلك فليس
لجواهرها اضداد واما الموجودات التي دون الاجسام السمائية فانها
في نهاية النقص في الوجود وذلك انها لم يعط من اول الامر جميع ما يتجوهر
على التمام بل انما اعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل اذ
كانت انما اعطيت مادتها الاولى فقط ولذلك هي ابدا ساعية الى ما يتجوهر
من الصور والمادة الاولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء فمن جهة
ما هي جواهر بالقوة تحرك الى ان حصل جواهر بالفعل ثم بلغ من تاخرها
وخستها وخساسة وجودها ان صارت لا يمكنها ان تنهض وتسعى من
تلقاء انفسها الى استكمالاتها الا بمحرك من خارج ومحركها من خارج هو
الجسم السمائي واجزاؤه ثم العقل الفعال فان جميعا يكمل وجود جميع الاشياء
التي تحت الجسم السمائي والجسم السمائي فان جوهره وطبيعته وفعله ان يلزم
عنه اولا وجود المادة الاولى ثم من بعد ذلك يعطي المادة الاولى كل ما في
طبيعتها وامكانها واستعدادها ان تقبل من الصور كائنة ما كانت والعقل

العقل

الفعال معد لطبيعة وجوهره ان ينظر في كل ما وطاه الجسم السمائي واعطاه
فان شيء منه قبل بوجه ما التخلص من المادة ومفارقتها رام تخليصه من
المادة ومن العدم فتصير في اقرب مرتبة اليه وذلك ان تصير المعقولات التي
هي بالقوة معقولات بالفعل فمن ذلك حصل العقل الذي كان بالقوة عقلا
عقلا بالفعل وليس يمكن ان يصير كذلك شيء سوى الانسان فهذه السعادة
القصوى التي افضل ما يمكن الانسان ان يبلغه من الكمال ففي هذين يكمل
وجود الاشياء التي بقيت متاخرة واحتيج الى اخراجها الى الوجود بالوجوه التي
شانها ان تخرج الى الوجود بها وبالوجوه التي شانها ان يدوم وجودها
بها والاجسام السمائية كثيرة وهي تتحرك باستدارة حول الارض اصنافا من
الحركات كثيرة ويلحق جميعها قوة السماء الاولى وهي واحدة فلذلك تتحرك
كلها بحركة السماء الاولى ولها قوى آخر تتباين فيها وتختلف بها حركاتها
فالقوة التي تشترك فيها على الجسم السمائي يلزم عنها وجود المادة الاولى المشتركة
لجميع ما تحت السماء ويلزم عن الاشياء التي تتباين بها وجود الصور الكثيرة
المختلفة في المادة الاولى ثم يلحق الاجسام السمائية لاجل اختلاف اوضاع
بعضها من بعض ولاجل اختلاف اوضاعها من الارض ان تقرب احيانا
عن الشيء وتبعد احيانا وان تجتمع احيانا وتفترق احيانا وتظهر احيانا
وتستر احيانا ويعرض لها ان تسرع احيانا وتبطئ احيانا وهذه مضادات
ليست في جواهرها ولكن اضافاتها بعضها الى بعض او في اضافاتها الى الارض
او اضافاتها الى الامرين جميعا وعن هذه المتضادات التي يلحق اضافاتها
ضرورة تحدث المادة الاولى صورا متضادة وتحدث في الاجسام التي تحت
الجسم السمائي اعراض متضاده وتغاير متضادة فهذا هو السبب الاول
في المتضادات الموجودة في المادة الاولى وفي الاجسام التي تحت السماء وذلك
ان الاشياء المتضادة توجد في المادة اما عن اشياء متضاده واما عن شيء
واحد لا تضاده في ذاته وجوهره الا انه من المادة على احوال ونسب متضادة
والاجسام السمائية ليست متضادة في جواهرها ولكن نسبها من المادة الاو

نسب متضادة وهي منها باحوال متضادة فالمادة الاولى والصور المتضادة
التي يلزم وجودها فيها هي التي بها تلتئم الاشياء الممكنة الوجود والموجودات
الممكنة هي الموجودات المتاخرة التي هي انقص وجودا وهي مختلطة من وجود
ولا وجود وذلك ان بين ما لا يمكن ان لا يوجد وبين ما لا يمكن ان يوجد
اللذين هما طرفان متباعدان جدا شيئا يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين
الطرفين وهو ما يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد فهذا هو المختلط من
وجود ولا وجود وهو الموجود الذي يقابله العدم ويقترن به ايضا عدم
فان العدم لا وجود ما يمكن ان يوجد فلما كان الممكن وجوده هو احد نحوي
الموجود والوجود الممكن احد نحوي الوجود فان السبب الاول الذي وجوده
في جوهره ليس انما افاض وجود ما لا يمكن ان لا يوجد فقط بل وجود ما يمكن
ان لا يوجد حتى لا يبقى شيء من انحاء الوجود الا اعطاه والممكن ليس في نفس
طبيعته ان يكون له وجود واحد محصل بل هو ممكن ان يوجد كذا وان لا يوجد
ويمكن ان يوجد شيئا وان يوجد مقابله وحاله من الوجودين المتقابلين
حال واحدة وليس بان يوجد هذا الوجود اولى من ان يوجد المقابل له
والمقابل هو اما عدم واما ضد واما هما معا فلذلك يلزم ان يوجد الموجودات
المتقابلات معا وانما يمكن ان يوجد الموجودات المتقابلة على احد ثلثة
اوجه اما في وقتين او وقت واحد من جهتين مختلفتين او ان يكونا
شيئان يوجد كل واحد منهما وجودا مقابلا لوجود الاخر والشيء الواحد انما
يكون ان يوجد الوجودين المتقابلين بوجهين فقط اما في وقتين او من
جهتين مختلفتين والوجودات المتقابلة انما يكون بالصور المتضادة وحصول
الشيء على احد المتضادين هو وجوده على التحصيل والذي به يمكن ان يوجد
الوجودين المتضادين هو المادة فبالمادة يكون وجوده الذي هو على غير
تحصيل وبالصورة يكون وجوده المحصل فله وجودان وجود محصل بشيء
ما ووجود غير محصل بشيء آخر فلذلك وجوده يحق مادته ان يكون مرة هذا
ومرة ذاك ويحق صورته ان يوجد هذا وحده دون مقابله فلذلك يلزم

ان يعطي الوجودين جميعا وذلك يجب حق هذا احيانا ويجب حق مقابله احيانا والممكن
على ضربين احدهما ما هو ممكن ان يوجد شيئا ما وان لا يوجد ذلك الشيء وهذا
هو المادة والثاني ما هو ممكن ان يوجد هو في ذاته وان لا يوجد وهذا
هو المركب من المادة والصورة والموجودات الممكنة على مراتب فادناها
مرتبة ما لم يكن له وجود محصل ولا بواحد الضدين وتلك هي المادة الاولى
والتي في المرتبة الثانية ما حصلت لها وجودات بالاضداد التي تحصل في المادة
الاولى وهي الاسطقسات وهذه اذا حصلت موجودة بصور ما حصل لها
بحصول صورها امكان ان يوجد وجودات آخر متقابلة ايضا فتصير موادا
لصور آخر حتى اذا حصل لها ايضا تلك الصور حدث لها بالصور الثواني امكان
ان يوجد ايضا وجودات آخر متقابلة فتصير مواد لصور آخر ولا يزال هكذا
الى ان ينتهي الى صور لا يمكن ان يكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور موادا
لصور آخر فيكون صور تلك الموجودات صور الكل صورة تقدمت قبلها وهذه
الاخيرة اشرف الموجودات الممكنة والمادة الاولى اخس الموجودات الممكنة
والمتوسطات بينهما ايضا على مراتب وكل ما كان اقرب الى المادة الاولى كان
اخس وكل ما كان اقرب الى صورة الصور كان اشرف فالمادة الاولى وجودها
هو ان يكون آخرها ابدا وليس لها وجود لاجل ذاتها اصلا فلذلك اذا لم
يوجد ذلك الذي هي مفطورة لاجله لم يوجد هي ايضا ولهذا اذا لم يوجد
صورة من هذه الصور لم يوجد هي ايضا فلذلك لا يمكن ان يوجد المادة
الاولى مفارقة لصورة ما في وقت اصلا واما الموجودات التي صورها صورة
الصور فهي لاجل ذاتها ابدا ولا يمكن ان يكون صورها مفطورة لاجل غيرها
اعني لتتجوهر بها شيء آخر ويكون مواد لشيء آخر واما المتوسطات فانها
قد يكون مفطورة لاجل ذاتها ويكون مفطورة لاجل غيرها ثم كل واحد منها
له حق واستيهال بمادته واستيهال بصورته والذي يحق مادته هو ان يوجد
شيء آخر مقابلا للوجود الذي هو له وما يحق صورته ان يبقى على الوجود الذي
له اذا كان استيهالان متضادان فالعدل ان يوفي كل واحد من قسطيه

وحوادث
تصور متضاده آخرتم

صورها

فيوجد مدة ما ثم يتلف ويوجد شيئا مضادا للموجود الاول ثم ذلك ايضا يبقى مدة
ثم يتلف ويوجد شيئا آخر مضادا للاول وذلك ابدا وايضا فان كل واحد من
هذه الموجودات المتضادة مادته مادة للمقابل له فعند كل واحد منها
شيء هو لغيره وعند غيره شيء هو له اذ كانت موادها الاولى مشتركة وكون
كان لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة حقا ما ينبغي ان تصل الى كل
واحد من كل واحد والعدل في ذلك بين وهو انه ينبغي ان يوجد ما عنه
كل واحد لكل واحد فتوفاه والموجودات الممكنة لما لم يكن لها في انفسها
كفاية في ان يسعى من تلقاء انفسها الى ما بقي عليها من الموجودات اذ كانت
انما اعطيت المادة الاولى فقط ولا اذا احصل لها قسط وجود عند ضده
امكنه من تلقاء نفسه ان يسعى لاستبقائه لزم ضرورة ان يكون لكل
واحد منها من خارج فاعل يحركه وينهضه نحو الذي له والى حافظ يحفظ
عليه ما حصل له من الوجود والفاعل الاول الذي يحركها نحو صورها و يحفظها
عليها اذا حصلت لها هو الجسم السمائي واجزاؤه ويفعل ذلك على وجوه
منها ان يحرك بغير وسط ويغير الى شيئا منها الى الصورة التي لها وجوده
ومنها ان يعطي المادة قوة ينهض بها من تلقاء نفسه فتحرك نحو الصورة
التي لها وجوده ومنها ان يعطي المادة قوة ينهض بها من تلقاء نفسه
فتحرك نحو الصورة التي لها شيئا ما قوة يحرك ذلك الشيء بتلك القوة شيئا
آخر غيره الى الصورة التي لها وجود ذلك الآخر ومنها ان يعطي شيئا ما قوة
يعطي ذلك الشيء آخر قوة يحرك بها ذلك الآخر مادة ما الى الصورة التي
شانها ان يوجد في المادة وفي هذا يكون قد حرك المادة بتوسط شيئين
وكذلك قد يكون تحريكه للمادة بتوسط ثلاثة اشياء وكذلك يعطي ايضا كل
واحد ما يحفظ به وجوده اما ان يجعل مع صورته التي لها وجوده قوة
اخرى واما ان يجعل ما يتحفظ به وجوده في جسم آخر خارج عنه فيتحفظ
وجوده بان يحفظ عليه ذلك الجسم الآخر المجعول لهذا او ذلك الآخر هو الخادم
لهذا في حفظ وجوده عليه ويكون حفظ وجوده عليه اما بتعاضد جسم واحد

وجود كان فيها كفاية ان يحفظ وجودا نفسها على انفسها ولا ايضا اذا كان لها ضد

والاكثر على هذا الترتيب

واما يتعاون اجسام كثيرة معدة لان يتحفظ بها وجوده وكثير من الاجسام
يقترن اليها مع ذلك قوى آخر ينفعل بها من المواد اشباهها بان يعطيها
صورا شبيهة بالصور التي لها وهذه المواد ربما صادفها الفاعل وفيها اضداد
الصور التي نحوها شان الفعل ان يحرك فيحتاج عند ذلك الى قوة اخرى يزيل
بها تلك الصور المضادة ولما كان ايضا ليس يمتنع ان يكون غيره فيلتمس ابطاله
كما يلتمس هو ابطال غيره يلزم ان يكون في هذه قوة اخرى تقاوم المضاد
الذي يلتمس ابطال وجوده والذي به يزيل وجود غيره ويسلخه صورته التي
بها وجوده وقد يكون قوة في ذاته مقترنة الى صورته التي بها وجوده وربما
كانت تلك القوة في جسم آخر خارج عن ذاته فيكون تلك اما آلة واما
خادمة له في ان ينتزع المادة المعدة له من اضداد الجسم مثال ذلك
الافاعي فان هذا النوع آلة للاسطقسات او خادم لها في ان ينتزع من
ساير الحيوان مواد الاسطقسات وكذلك القوة التي بها ينفعل من المواد شبيهه
في النوع قد يكون مقترنة بصورته في جسم واحد وقد يكون في جسم آخر خارج
عن ذاته مثل المني للحيوان الذكر فانه آلة له وهذه القوى هي ايضا صور
في الاجسام التي لها هذه القوى في امثال هذه الاشياء هي لغيرها اعني
انها مفطورة لان يكون آلات او خادمة لغيرها وهذه الآلات واذا كانت
مقترنة بالصور في جسم واحد كانت الآلات غير مفارقة واذا كانت في
اجسام آخر كانت الآلات مفارقة فهذه الموجودات لكل واحد منها
استيهال وحق مادته لمادته واستيهال بحق صورته وما يستاهل بمادته هو ان
يوجد ضد الوجود الذي هو له وما يستاهل بصورته فان يوجد الوجود
الذي هو له اما لذاته فقط واما ان يكون وجوده بحق صورته لاجل غيره
واما ان يكون استيهاله بحق صورته ان يكون له غيره اعني ان يكون شيء آخر
مفطور لاجله هو واما ان يكون نوع واحد يجتمع فيه الامران جميعا وذلك
ان يكون لذاته وان يكون لغيره فيكون منه شيء يوجد لذاته وشيء يستعمل
لاجل غيره وما هو لاجل غيره بحق صورته فهو اما مادة له واما آلة او خادم

بحر

له والذى يفطر غيره لاجله فان الذى فطر لاجله اما ان يكون مادة له واما
آلة او خادما له فحصل اولا عن الاجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الا
اولا ثم الاجسام الجمادية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق ويحدث
اشخاص كل نوع منها على انحاء من القوى كثيرة لا يحصى ثم لم يكتف بهذه
القوى التى جعلت فى كل نوع منها على ان يفعل او يحفظ وجودها دون ان
صارت الاجسام السماوية ايضا باصناف حركاتها تعين بعضها على بعض و
تعوق فعل بعضها عن بعض على تناول وتعاقب حتى اذا اعان هذا فى وقت
ما على ضده عاقه فى وقت آخر واعان ضده عليه وذلك بما تزيد من الحرارة
مثلا او البرودة او ينقص منها فيما شانها ان يفعل او ينفعل بالحرارة او
بالبرودة فانها تزيدها احيانا وينقصها احيانا والاجسام التى تحتها لاجل اشتراكها
فى المادة الاولى وفى كثير من المواد القريبة ولتشاكل صور بعضها وتضاد صور
البعض صار بعضها يعين بعضا وبعضها يعوق بعضا اما على الاكثر واما على
الاقل على حسب تشاكل قواها وتضادها فان المضاد يعوق والمشاكل يعين
فتشتبك هذه الافعال فى الموجودات الممكنة وما يلتف فيحصل عنها امتزاجات
كثيرة الا انها عند اجتماعها على ائتلاف واعتدال وتقدير يحصل به لكل موجود
من الموجودات قسط المقسوم له من الوجود بالطبع اما بحسب مادته
واما بحسب صورته واما بحسب الامرين وما كان بحسب صورته فاما ان
يكون لذاته واما ان يكون لغيره واما ان يكون للامرين جميعا فالحيوان
الناطق اما بحسب صورته فليس هو لاجل نوع آخر اصلا لا على طريق المادة
ولا على طريق الآلة والخدمة واما ما دونها فان كل واحد منها بحسب صورته اما
ان يكون لغيره فقط واما ان يجتمع فيه الامران جميعا ان يوجد لذاته
وان يوجد لغيره فالعدل ان يوفى بالطبع قسطاه جميعا وكل هذه الاشياء
اما ان يجرى على التساوى واما على الاكثر واما على الاقل فالكائن على الاقل
هو لازم لطبيعة الممكن لزوما ضروريا ليس يدخل عليه غريب فعلى هذا الوجه
وبهذا النحو ضبطت الموجودات الممكنة وجرى امرها وجرى امر العدل فيها

حتى حصل لكل ممكن قسطه من الوجود على حسب استيهاله والاشياء التى فيها
هذه القوى افعالا مضادة للقوى فيمتنع من قبولها وكذلك قد يمتنع هذه من
قبول فعل بعضها فى بعض ويضعف بعضها عن بعض فى الممكنة التى قوى فاعلة قد يمكن
ان لا يفعل اما لضعفها واما لامتناع اضدادها عليها واما لقوة اضدادها
واما لان اضدادها بعينها من خارج اشياء مشاكلة لها واما ان يعوق فعل
الفاعل عائق آخر مضاد من جهة اخرى واما الاجسام السماوية فانها قد يمكن
ان لا يفعل ولا يحصل عنها فى الموضوعات التى تحتها فعل لا لاجل كلال يكون
فيها من انفسها لكن لاجل امتناع موضوعاتها من قبول افعالها او بان
يكون فاعل آخر من الممكنات يعين موضوعاتها ويقويها فان الممكنات
لما اعطت القوى متداول الامر وجعلت يفعل بعضها فى بعض امكن ان
يضاد افعال الاجسام السماوية او يشاكلها ويكون الاجسام السماوية
بعد اعطائها تلك القوى معينة لها او عائقة وهذه الاجسام الممكنة الموجودة
بالطبع منها ما وجوده لاجل ذاته لا يستعمل فى شئ آخر ولا يصدر عنه فعل ما
ومنها ما اعد ليصدر عنه فعل ما اما فى ذاته واما فى غيره ومنه ما اعد ليقبل
فعل غيره والذى هو مفطور لاجل ذاته لا لاجل شئ آخر اصلا قد يصدر عنه
فعل ما على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر وهذه كلها اذا كانت بحال من
الوجود شانها فى تلك الحال ان يكون عنها الشئ الذى شانه ان يكون من
غير عائق من ذواتها كانت تلك الحال من وجودها هى كمالها الاخير وذلك
مثل البصر حتى ما يبصر واذا كانت بحال من الوجود ليس من شانها تلك
الحال وحدها ان يكون عنها ما شانه ان يكون عنها دون ان ينتقل الى وجود
افضل من الوجود الذى هو له الآن كانت تلك الحال هى كمالها الاول وذلك
مثل نسبة حال الكاتب النائم فى الكتابة الى حاله فيها وهو منتبه او مثل
حاله فيها وهو كال وعند الراحة من الكلال الى حاله فيها وهو مكتب والشئ
متى كان على كماله الاخير وكان ذلك مما شانه ان يصدر عنه فعل لم يتاخر عنه
فعله وحصل من ساعته بلا زمان وانما يتاخر فعل ما هو على كماله الاخير لعائق

الفاعل او الحافظ او بما فعلت
فيهما الاجسام السماوية بعد ان
حصلت فيها القوى

من خارج ذاته وذلك مثل ما يعاق ضوء الشمس على الشيء المسير بحائط والاشياء
المفارقة للمادة فانها بجواهرها على كمالاتها الاخيرة من اول الامر ولا ينقسم
شيء منها الى حالين حال هو فيها على كماله الاول وحال هو فيها على كماله الاخير و
لانها لا اضداد لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها بوجه اصلا فلذلك لا يتاخر
عنها افعالها واما الاجسام السماوية فانها في جواهرها على كمالاتها الاخيرة وفعلها
الكاين عنها اولا هو حصول اعظامها ومقاديرها واشكالها وساير ما هو لها
مما لا يتبدل عليها وفعلها الكاين عنها ثانيا هو حركاتها وهذا فعلها عن كمالاتها
الاخيرة ولا مضادة لها ولا لها اضداد من خارج فلذلك لا ينقطع حركتها
ولا في وقت اصلا واما الاجسام الممكنة فقد يكون احيانا على كمالاتها الاول
واحيانا على كمالاتها الاخيرة ولان لكل واحد منها مضادا صارت يتاخر افعالها
عنها لهذين السببين جميعا او لاحدهما فان الكاتب لا يصدر عنه فعل اما
لانه نائم او مشغول بشيء آخر او ان اجزاء الكتابة ليست خاطره باله في ذلك
الوقت او لان هذه كلها على التمام ولكن له عائق من خارج والمقصود بوجود
هذه كلها ان يكون على كمالاتها الاخيرة والشيء انما يكون بالطبع لا بالقسر
على كماله الاول فيحصل عنه الكمال الاخير اما لانه طريق اليه واما لانه معين
عليه مثل النوم والراحة للحيوان يعقب الكلال عنا العقل ليسترد به القوة
على الفعل ثم ان هذه ايض يبلغ من بعضها ان صارت جواهرها غير كافية
في ان يحصل لها كمالاتها دون ان يوجد وجودات آخر خارجة عن جواهرها
من ساير المقولات الاخر وذلك بان يكون لها اعظام واشكال واوضاع
وساير المقولات من صلابة او لين او حرارة او برودة او غير ذلك من ساير
المقولات وكثير من انواع هذه الاجسام فان ما يخص كل نوع منها من الاشخاص
قوامه من اجزائه متشابهة واشكال غير محدودة مثل الاسطقسات و
الاجسام المعدنية وانما يكون اشكالها بحسب ما يتفق من فعل ما عليها
بحسب اشكال الاشياء المحيطة بها وكذلك مقادير اعظامها غير محدوده
الا انها ليست غير متناهية في العظم واجزاؤها يجتمع احيانا وتفرق احيانا

محدودة
ما عليها

ومنها ما اذا اجتمعت في مكان واحد اتصلت ومنها ما اذا اجتمعت تماست
فقط ولم يتصل وليس انفصالها واتصالها على نظام محدود بل كيف اتفق بحسب
الفاعل لاجتماعها وافتراقها ولذلك ليس بالضرورة يتحاز ما يخص كل نوع منها
بعضها عن بعض ولكن يجري ذلك فيها كيف اتفق لان كمالاتها تحصل وان كانت
لهذه الاعراض فيها على اي حال مما اتفق فهذه الاشياء فيها من الممكن على
التساوي واما النبات والحيوان فان الذي يخص كل نوع منه متحاز
بالطبع بعضه عن بعض متوحد بوجود ليس ذلك الوجود لغيره فلذلك
لاشخاصها عدد بالطبع وكل واحد منها مؤلف من اجزاء غير متشابهة محدوده
بالعدد وكل واحد من اجزائه محدود العظم والشكل والكيفية والوضع
والمرتبة واجناس الاشياء الممكنة لها مراتب في الوجود على ما قلناه فالادنى
منها معين للاعلى الوجوه الممكن لكل واحد منها اما الاسطقسات فهي معين
ساير ما اجزائها كلها بالوجوه الثلثة بطريق المادة وبطريق الخدمة وبطريق الالة
واما المعدنية فيعين الباقية ليس بكل نوع منها ولا بكل نحو من انحاء الاعانة
لكن نوع منه بطريق المادة ونوع بطريق الخدمة مثل الجبال في كون المياه
السائحة من العيون ونوع بطريق الالة وانواع النبات فيه يعين الحيوان
بهذه الوجوه الثلثة وكذلك الحيوان الغير الناطق يعين الناطق بهذه
الوجوه الثلثة فان بعضها بعينه على طريق المادة وبعضها على طريق الخدمة
وبعضها على طريق الالة فاما الحيوان الناطق فانه اذا لم يكن جنس اخر
من الممكنة افضل منه لم يكن له معونة بوجه من الوجوه لشيء آخر افضل منه
وذلك انه بالنطق لا يكون مادة لشيء اصلا الا لما فوقه ولا لما دونه ولا
آلة لشيء آخر غيره اصلا ولا بالطبع خادما لغيره اصلا واما معونته
بما هو ناطق وبالنطق والارادة لا بالطبع لما سواه من الممكنة وبعضه لبعض
فليترك ذكرها الان فانه ربما يفعل بالنطق افعالا تصير بالعرض خدمة لكثير
من الاشياء الطبيعية مثل تفجير المياه وغرس الاشجار وبذر الحيوان و
انتاج الحيوان ورعيها وما اشبه ذلك واما بالطبع فليس هو شيء يخدم

بالجملة

من نوع آخر سوى نوعه ولا له ان يخدم به غير نوعه ولا شيء منه آلة النوع
آخر اصلا واما معونة الاشرف للادنى من اجناس الاشياء الممكنة فانه كما قلنا
ليس شيء من الحيوان الناطق يخدم ولا يعين ما دونه من الانواع اصلا
فذلك نصوره وهذا ينبغي ان يفهم عما في معونة الانواع بعضها البعض واما
الحيوان غير الناطق فانه هو حيوان لا يكون مادة لشيء انقص منه اصلا
فانه ليس شيء منه يصور مادة للنبات واما على طريق الخدمة او الآلة فانه
غير ممتنع بل بعض الحيوانات مفطور بالطبع ليخدم الاسطقسات بان يحل
اليها الاشياء البعيدة مثل الحيوانات ذوات السموم المضادة بالطبع لسائر
انواع الحيوان التي يعادى سائر انواع الحيوانات مثل الافاعي فانها تحدث
الاسطقسات سمومها بان يحل انواع الحيوان اليها وكذلك السموم التي
في النبات وربما كانت هذه سموما بالاضافة فذلك النوع يخدم شيئين
وينبغي ان يعلم ان الحيوانات السبعية ليست هي مثل الافاعي فان سموم الافاعي
ليست هي ليصلح اعدها من سائر الحيوان بل انها يعادى بالطبع لكن لانها
ملتمس بذلك الغداء والافاعي ليست لذلك والمعدنيات فانها انما هي
كذلك ليست مادة للاسطقسات ولكن تعينها بطريق الآلة مثل الجبال في كون
المياه ومن انواع الحيوان والنبات ما لا يمكن ان ينال الضروري من
امورها الا باجتماع جماعة اشخاصه بعضها مع بعض ومنها ما قد يبلغ
كل واحد منها الضروري وان انفرد بعضها عن بعض ولكن لا يبلغ الافضل
من احوالها الا باجتماع اشخاصه بعضها مع بعض ومنها ما قد يتم لكل واحد
من اشخاصه امورها كلها الضروري والافضل وان انفرد بعضها عن
بعض الا انها اذا اجتمعت لم يعق بعضها بعضا اما عن الضروري واما
عن الافضل من امورها فلذلك من انواع الحيوان ما ينفرد اشخاصه
بعضها عن بعض دائما في كل اموره حتى في التوليد مثل كثير من حيوانات
البحر وما ينفرد بعضها عن بعض الا عند التوليد فقط ومنها ما لا ينفرد بعضها
عن بعض في اكثر احواله مثل النمل والنحل وكثير من غيرها مثل الطيور التي

جميع انواع الحيوان وتقصد
ابطالها والسباع فليس
افتراسها العداوة بالطبع

ترعى وتطير قطيعا قطيعا والانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتم لها الضروري
من امورها ولا تنال الافضل من احوالها الا باجتماع جماعات منها كثيرة
في مسكن واحد والجماعات الانسانية منها عظمى ومنها صغرى والجماعة العظمى
هي جماعة امم كثيرة تجتمع وتتعاون والوسطى هي الامة والصغرى هي التي تحوزها
المدينة وهذه الثلثة هي الجماعات الكاملة فالمدينة هي اول مراتب الكمالات
واما الاجتماعات في القرى والمحال والسكك والبيوت فهي الاجتماعات
الناقصة وهذه منها ما هو انقص جدا وهو الاجتماع المنزلي وهو جزء للاجتماع
في سكة والاجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة وهذا الاجتماع هو جزء
للاجتماع المدني والاجتماعات في المحال والاجتماعات في القرى كلاهما
لاجل المدينة غير ان الفرق بينهما ان المحال اجزاء للمدينة والقرى خادمة
للمدينة والجماعة المدنية هي جزء للامة والامة تنقسم مدنا والجماعة الانسانية
الكاملة على الاطلاق تنقسم امما والامة تتميز عن الامة بشيئين طبيعيين
بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الاشياء
الطبيعية وهو اللسان اعني اللغة التي بها تكون العبارة فمن الامم ما هي
كبار ومنها ما هي صغار والسبب الطبيعي الاول في اختلاف الامم في هذه الامور
اشياء احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية التي تسامتهم من الكرة
الاولى ثم كرة الكواكب الثابتة ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة من اجزاء
الارض وما يعرض لها من القرب والبعد ويتبع ذلك اختلاف اجزاء الارض
التي هي مساكن الامم فان هذا الاختلاف انما يتبع من اول الامر اختلاف ما
تسامتها من اجزاء الكرة الاولى ثم اختلاف ما تسامتها من الكواكب الثابتة
ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة منها ويتبع اختلاف اجزاء الارض اختلاف
البخارات التي تتصاعد من الارض وكل بخار حادث من ارض فانه يكون
مشاكلا لتلك الارض ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه
من قبل ان المياه في كل بلد انما يكون من البخارات التي تحت ارض ذلك البلد
وهواء كل بلد مختلط بالبخار الذي يتصاعد اليه من الارض وكذلك يتبع

ايضا اختلاف ما تشابهها من كرة الكواكب الثابتة واختلاف في الكرة الاولى
واختلاف اوضاع الاكر المائلة اختلاف الهواء واختلاف المياه ويتبع هذه
اختلاف النبات واختلاف انواع الحيوان غير الناطق فتختلف اغذية الامم
ويتبع اختلاف اغذيتها اختلاف المواد والزرع الذي منها يكون الناس
الذين يخلفون الماضين ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم بغير
الجهة التي ذكرت وكذلك اختلاف الهواء يكون سببا لاختلاف الخلق والشيم
بغير الجهة التي ذكرت ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها
امتزاجات تختلف بها خلق الامم وشيمهم فعلى هذه الجهة وبهذا النحو
ائتلاف هذه الطبيعيات وارتباط بعضها ببعض ومراتبها والى هذا
المقدار يبلغ الاجسام السماوية في تكميل هذه فما يبقى بعد ذلك من الكمالات
الاخر وليس من شان الاجسام السماوية ان تعطيه بل ذلك من شان العقل
الفعال وليس من هذه نوع يمكن ان يعطيه العقل الفعال الكمالات الباقية
سوى الانسان والعقل الفعال هو فيما يعطيه الانسان على مثال ما عليه
الاجسام السماوية فانه يعطي الانسان اولا قوة ومبدا به يسعى او به يقدر
الانسان على ان يسعى من تلقاء نفسه الى سائر ما بقي عليه من الكمالات
وذلك المبدا هو العلوم الاول والمعقولات الاول التي تحصل في الجزء
الناطق من النفس وانما يعطيه تلك المعارف والمعقولات بعد ان تتقدم
في الانسان وتحصل فيه اولا الجزء الحاس من النفس والجزء النزوعي الذي به
الشوق والكراهة التابعة للحاس والات هذين من اجزاء البدن فبهذين
تحصل الارادة فان الارادة انما هي شوق عن احساس فالشوق يكون بالجزء
النزوعي والاحساس بالجزء الحاس ثم لم يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل
من النفس والشوق التابع له فيحصل ارادة ثانية بعد الاولى فان هذه
الارادة هي شوق عن تخيل فمن بعد ان تحصل هذان يمكن ان تحصل
المعارف الاول التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق فيحدث حينئذ
في الانسان نوع من الارادة ثالث وهو الشوق عن نطق وهذا هو المخصوص

باسم الاختيار وهذا هو الذي يكون في الانسان خاصة دون سائر الحيوانات
وبهذا يقدر الانسان ان يفعل المحمودة والمذموم والجميل والقبيح ولاجل
هذا يكون الثواب والعقاب واما الارادتان الاولتان فانهما قد يكونان
في الحيوان غير الناطق فاذا حصلت هذه في الانسان قدر بها ان يسعى نحو
السعادة وان لا يسعى فيما يقدر ان يفعل الخير وان يفعل الشر والجميل والقبيح
والسعادة هي الخير على الاطلاق وكل ما ينفع في ان يبلغ به السعادة وينال
به فهو ايضا خير لا لاجل ذاته لكن لاجل نفعه في السعادة وكل ما عاق عن
السعادة قد يكون بوجه ما فهو الشر على الاطلاق والخير النافع في بلوغ
السعادة قد يكون شيئا مما هو موجود بالطبع وقد يكون ذلك بارادة
والشر هو الذي يعوق عن السعادة وقد يكون شيئا مما يوجد بالطبع وقد
يكون بارادة وما هو منه بالطبع فانما يعطيه الاجسام السماوية ولكن لا
عن قصد منها المعاونة للعقل الفعال على غرضه ولا قصد المعاندة له فانه
ليس النافع في غرض العقل الفعال مما اعطيه الاجسام السماوية هو عن قصد منها
معاونة العقل الفعال على ذلك ولا العائق له عن غرضه من الطبيعيات
هو عن قصد من الاجسام العقل الفعال في ذلك لكن في جوهر الاجسام
السماوية ان يعطي كل ما في طباع المادة ان يقبله غير محتفظة في ذلك
لا بما ينفع في غرض العقل الفعال ولا بما ضر ولذلك لا يمتنع ان يكون في جملة
ما يحصل عن الاجسام السماوية احيانا الملائم في غرض العقل الفعال واحيانا
المضاد واما الخير الارادي والشر الارادي وهما الجميل والقبيح فانهما
يحدثان عن الانسان خاصة والخير الارادي انما يحدث لوجه واحد وذلك
ان القوى للنفس الانسانية خمس الناطقة النظرية والناطقة العملية
والنزوعية والمتخيلة والحاسة والسعادة التي انما يفعلها الانسان ويشعرها
هي بالقوة الناطقة النظرية لا بشيء آخر من سائر القوى وذلك اذا استعمل
بالمبادي والمعارف الاول التي اعطاها اياه العقل الفعال فاذا عرفها
ثم اساقها بالقوة النزوعية وروى فيما ينبغي ان يعمل حتى ينالها بالناطقة

التماثيه المضادة ٣

العملية وفعل تلك التي استنبطها بالروية من الافعال بآلات القوة النزوعية
وكانت المتخيلة والحاسة اللتان فيه مساعدتان ومنقادتين للناطقة
ومعينتين لها في انهاض الانسان نحو الافعال التي ينال بها السعادة كان
الذي يحدث عن الانسان خيرا كله فبهذا الوجه وحده يحدث الخير الارادي
واما الشر الارادي فانه يحدث بالذي اقول وهو ان المتخيلة والحاسة
ليس واحدة منهما تشعر بالسعادة في كل حال بل انما تشعر الناطقة بالسعادة
اذا سعت نحو ادراكها وهم اشياء كثيرة مما يمكن ان يخيل للانسان انه
هو الذي ينبغي ان يكون هو الوكد والغاية في الحياة مثل اللذيذ والنافع
ومثل الكرامة واشباه ذلك ومتى توانى الانسان في تكميل الجزء الناطق
النظري فلم يشعر بالسعادة فينازع نحوها ونصب الغاية التي يقصدها
في حيوته شيئا آخر سوى السعادة من نافع او لذيذ او غلبة او كرامة
واشتاقها بالنزوعية وروى في استنباط ما ينال به تلك الغاية بالناطقة
العملية وفعل تلك الاشياء التي استنبطها بآلات القوى النزوعية
وساعدته المتخيلة والحاسة على ذلك كان الذي يحدث شرا كله
وكذلك اذا كان الانسان قد ادرك السعادة وعرفها الا انه لم يجعلها
وكده وغايته ولم يتشوقها او تشوقها تشوقا ضعيفا وجعل غايته التي
يتشوقها في حيوته شيئا آخر سوى السعادة واستعمل ساير قواه في ان ينال
بها تلك الغاية كان الذي يحدث عنه شرا كله واذا كان المقصود بوجود
الانسان ان يبلغ السعادة وكان ذلك هو الكمال الاقصى الذي بقي ان يعطى
ما يمكن ان يقبله من الموجودات الممكنة فينبغي ان يقال في الوجه الذي
به يمكن ان يصير الانسان نحو هذه السعادة وانما يمكن ذلك بان يكون
العقل الفعال قد اعطى اولا المعقولات الاول التي هي المعارف الاول وليس
كل انسان يفطر معدا لقبول المعقولات الاول لان اشخاص الانسان
يحدث بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطئات متفاوتة فيكون فيهم
من لا يقبل بالطبع شيئا من المعقولات الاول ومنهم من يقبلها على غير جهتها

ولا الناطقة ايضا تشعر بالسعادة م

مثل المجانين ومنهم من يقبلها على جهتها فهؤلاء هم الذين فطرتهم الانسانية
سليمة وهؤلاء خاصة دون اولئك يمكن ان ينالوا السعادة والناس الذين
فطرتهم سليمة لهم فطرة مشتركة اعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركة يسعون
بها نحو امور وافعال مشتركة لهم ثم من بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون
فتصير لهم فطر تخص كل واحد او كل طايفة فيكون فيهم من هو معد لقبول
معقولات ما اخر ليست مشتركة بل خاصة ويسعى بها نحو جنس ما واحد معد
لقبول معقولات آخر يصلح ان يستعمل في جنس ما آخر من غير ان يشارك
الواحد منهما صاحبه في شيء مما هو به مخصوص ويكون الواحد معدا لقبول
المعقولات يصلح لشيء مما في جنس ما وآخر معدا لقبول معقولات كثيرة يصلح لجميع
ما في ذلك الجنس وكذلك قد يختلفون ايضا ويتفاضلون في القوى التي
يستنبطون بها الامور التي شانها في جنس ما ان يدرك بالاستنباط فانه
لا يمتنع ان يكون اثنان اعطيا معقولات واحدة باعيانها يصلح لجنس ما
ويكون احدهما طبع على ان يستنبط بتلك المعقولات من ذلك الجنس شيئا
اقل ويكون الآخر له قدرة بالطبع على ان يستنبط جميع ما في ذلك الجنس وكذلك
قد يكون يتساوى اثنان في القدرة على استنباط اشياء باعيانها الا ان احدهما
اسرع استنباطا والآخر ابطأ ويكون احدهما اسرع استنباطا للافضل
ما في ذلك الجنس وآخر للاخس ما في ذلك الجنس وقد يكون ايضا اثنان يتساويان
في القدرة على الاستنباط وفي السرعة ويكون احدهما مع ذلك له قدرة على
ان يرشد غيره ويعلم ما قد استنبط وبعضهم ليست له قدرة على الارشاد
والتعليم وكذلك قد يتفاضلون في القدرة على الافعال البدنية والفطر
التي يكون بالطبع ليست تقسر احدا ولا تضطره الى فعل ذلك لكن انما يكون
هذه الفطر على ان يكون فعل ذلك الشيء الذي اعدوا نحوه بالطبع ليسهل
عليهم وعلى ان الواحد اذا خلي على هواه ولم يحركه من خارج شيء الى ضده
نهض نحو ذلك الشيء الذي يقال انه معد له واذا حركه نحو ضد ذلك محرك
من خارج نهض ايضا الى ضده ولكن بقسر وشدة وصعوبة الا ان يسهل ذلك

عليه اعتاده له وآخر قد يتفق ان يكون في الذين هم مطبوعون على شيء ما ان
يعسر جدا تغييرهم عما فطروا عليه بل عسى ان لا يمكن في كثير منهم وذلك يعرض لهم
من اول مولدهم بمرض وزمانة طبيعية في ادهانهم وهذه الفطر كلها
يحتاج معها طبعت عليه الى ان تراض بالارادة فتودب بالاشياء التي هي معدة
نحوها الى ان تصير من تلك الاشياء على استكمالاتها الاخيرة او القريبة من
الآخرة وقد يكون فطر عظيمة فائقة في جنس ما تهمل ولا تراض ولا تودب
بالاشياء التي هي معدة لها فيتمادى بها الزمان على ذلك فيبطل قوتها
وقد يكون منها ما تودب بالاشياء الخسيسة التي في ذلك الجنس فيخرج واحد نعه
الافعال والاستنباط في الخساس من ذلك الجنس والناس يتفاضلون
بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب اجناس الصنائع والعلوم التي اعدوا
بالطبع نحوها ثم الذين هم معدون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب
تفاضل اجزاء ذلك الجنس فان الذين هم معدون بالطبع لجزء من ذلك
الجنس اخس دون الذين هم معدون لجزء منه افضل ثم الذين هم معدون
بالطبع لجنس ما او لجزء من ذلك الجنس يتفاضلون ايضا بحسب كمال الاستعداد
ونقصه ثم اهل الطبايع المتساوية يتفاضلون بعد ذلك يتفاضلهم
في مادتهم بالاشياء التي هم نحوها معدون والمساوون منهم على التساوي
يتفاضلون بتفاضلهم في الاستنباط فان الذي له قدرة على الاستنباط في
جنس ما رئيس من ليس له قدرة على استنباط ما في ذلك الجنس ومن له
قدرة على استنباط اشياء رئيس على من انما له القدرة على استنباط اشياء
اقل ثم هولاء يتفاضلون بتفاضل قواهم المستفادة من التادب على جودة
الارشاد والتعليم هو رئيس من ليس له في ذلك الجنس قوة على الاستنباط
وايضا فان ذوي الطبايع الذين هم انقص من ذوي الطبايع الفائقة
في جنس ما متى تادبوا تلك الجنس فهم افضل ممن لم يتادب بشيء من اهل
الطبايع الفائقة والذين تادبوا بافضل ما في ذلك الجنس رؤساء على
الذين تادبوا باخس ما في ذلك الجنس فمن كان فايق الطبع في جنس ما

فتادب

فتادب بكل ما اعد له بالطبع فليس انما هو رئيس على من لم يكن في ذلك الجنس
فايق الطبع فقط بل وعلى من كان في ذلك الجنس فايق الطبع ولم يتادب او تادب
بشيء يسير مما في ذلك الجنس واذا كان المقصود بوجود الانسان الى ان يبلغ
السعادة القصوى فانه يحتاج في بلوغها الى ان يعلم السعادة ويجعلها غاية
ونصب عينه ثم يحتاج بعد ذلك الى ان يعلم الاشياء التي ينبغي ان يعملها
حتى ينال بها السعادة ثم ان يعمل تلك الاعمال ولاجل ما قيل من اختلاف
الفطر في اشخاص الانسان فليس في فطرة كل انسان ان يعلم من تلقاء
نفسه السعادة ولا الاشياء التي ينبغي ان يعملها بل يحتاج في ذلك الى معلم
ومرشد فبعضهم يحتاج الى ارشاد يسير وبعضهم الى ارشاد كبير ولا ايضا
اذا ارشد الى هذين فهو لا محالة يعمل ما قد علم وارشد اليه دون باعث
عليه من خارج ومنهض نحوه وعلى هذا اكثر الناس فلذلك يحتاجون
الى من يعرفهم جميع ذلك وينهضهم نحو فعلها وليس ايضا في قوة كل انسان
ان يرشد غيره ولا ايضا في قوة كل انسان ان يحمل غيره على هذه الاشياء
ومن لم يكن له قدرة على ان ينهض غيره نحو شيء من الاشياء اصلا ولا
ان يستعمله فيه وكان انما له القدرة على ان يفعل ابدا ما يرشد اليه لم
يكن هذا رئيسا اصلا ولا في شيء بل يكون مرؤوسا ابدا وفي كل شيء ومن كانت
له قوة على ان يرشد غيره الى شيء ما او يحمله عليه او يستعمله فيه فهو رئيس
في ذلك الشيء على الذي ليس يمكنه ان يفعل ذلك الشيء فهم نفسه ومن لم يكن
له قوة على ان يستنبط الشيء من تلقاء نفسه ولكن كان اذا ارشد اليه
وعلمه فعله ثم كانت له قدرة على ان ينهض غيره نحو ذلك الشيء الذي
علمه وارشد اليه ويستعمله فيه كان هذا رئيسا على انسان ومرؤوسا
من انسان آخر فالرئيس قد يكون رئيسا اولا وقد يكون رئيسا ثانيا فالرئيس
الثاني هو الذي يرؤسه انسان ويرؤس هو انسانا آخر وقد يكون هاتان
الرياستان في جنس ما مثل الفلاحة مثلا والتجارة والطب وقد يكون ذلك
بالاضافة الى جميع الاجناس الانسانية فالرئيس الاول من على الاطلاق هو الذي

لا يحتاج ولا في شيء أصلا إلى أن يرؤسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم
والمعارف بالفعل ولا يكون به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده ولا يكون له
قدرة على جودة إدراك شيء شيء مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات وقوة على جودة
الإرشاد لكل من سواه إلى كل ما يعلمه وقدرة على استعمال كل من سبيله
أن يعمل شيئا ما في ذلك العمل الذي هو معد نحوه وقدرة على تقدير الأعمال
وتحديدها وتسديدها نحو السعادة وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع
العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال وإنما يبلغ ذلك بأن
يحصل له أولا العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى
المستفاد فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر في كتاب
النفس وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء وهو الذي
ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة
وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة فإن العقل المنفعل يكون
شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد شبيه بالمادة والموضوع
للعقل الفعال فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن
أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة فهذه الإفاضة
الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد
هو الوحي ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن لأجل
ذلك أن يقال إن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل
الفعال ورياسة هذا الإنسان هي الرياسة وسائر الرياسات الإنسانية
متأخرة عن هذه وكائنة عنها وتلك هي سنة والناس الذين يدبرون برياسة
هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء فإن كانوا أمة فتلك
هي الأمة الفاضلة وإن كانوا أناسا يجتمعون في مسكن واحد كان ذلك المسكن
الذي يجمع جميع من تحت هذه الرياسة هو المدينة الفاضلة وإن لم يكونوا مجتمعين
في مسكن واحد بل في مساكن متفرقة تدبر أهلها برياسات أخر غير هذه كانوا
ناسا أفاضل غرباء في تلك المساكن ويعرض بفرقهم أمثالهم لم يتفق لهم بعد مدينة

في الوحي

معنى المدينة الفاضلة

يمكنهم أن يجتمعوا فيها أو يكونوا قد كانوا في مدينة ولكن عرضت لهم آفات من عدو
أو وباء أو جدب أو غير ذلك فاضطروا إلى التفرق فإذا اتفق أن كان من هؤلاء
الملوك في وقت واحد جماعة إما في مدينة واحدة أو أمة واحدة أو في أمم كثيرة
فإن جماعتهم جميعا يكون كملك واحد لاتفاق هممهم وأغراضهم وإراداتهم وسيرهم
وإذا توالوا في الأزمان واحد بعد آخر فإن نفوسهم يكون كنفس واحدة ويكون
الثاني على سيرة الأول والغابر على سيرة الماضي وكما أنه يجوز للواحد منهم
أن يغير شريعة قد شرعها هو في وقت إذا رأى الأصلح تغييرها في وقت آخر
كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أن يغير ما قد شرعه الماضي لأن الماضي
نفسه لو كان مشاهدا للحال لغيره ومتى لم يتفق إنسان بهذه الحال أخذت
الشرائع التي رسمها أولئك فكتبت أو حفظت ودبرت بها المدينة فيكون
الرئيس الذي يدبر المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الأئمة الماضين
تلك السنة فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما بسبيله أن يكون مفوضا
إليه وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه أو يكون الرئيس أرشده
إليه وحمله عليه أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة كما أن المداومة
على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة يكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة
وهي هيئات نفسانية وكلما داوم عليها أكثر صارت جودة الكتابة فيه أقوى
وكان التذاذه بالهيئة الحاصلة في نفسه أكثر واغتباطه نفسه على تلك
الهيئة أشد كذلك الأفعال المقدرة المسددة نحو السعادة فإنها يقوى جزء
النفس المعد بالفطرة للسعادة وتصيره بالفعل وعلى الكمال فيبلغ من قوتها
بالاستكمال الحاصل لها إلى أن يستغني عن المادة فيحصل متبرئا منها فلا تتلف
بتلف المادة إذ صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة فيحصل
ح لها السعادة ومبين أن السعادات التي تحصل لأهل المدينة تتفاضل بالكمية
والكيفية بسبب تفاضل الكمالات التي استفادها بالأفعال المدنية وبحسب
ذلك تتفاضل اللذات التي ينالها فإذا حصلت مفارقة للمادة غير متجسمة
ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام فلا يمكن أن

يقال فيها انها تتحرك ولا انها تسكن وينبغي ان يقال عليها الاقاويل
التي يليق بما ليس بجسم وكل ما وقع في نفس الانسان من شيء يوصف به الجسم من
جهة ما هو جسم فينبغي ان يسلب عن الانفس المفارقة وتفهم حالها هذه وتصورها
عسر غير معتاد على مثال ما عسر تصور الجواهر التي ليست باجسام ولا هي في اجسام
فاذا مضت طائفة وبطلت ابدانها وخلصت انفسها وسعدت فخلفهم ناس
آخرون بعدهم قاموا في المدينة مقامهم وفعلوا افعالهم خلصت ايضا انفس
هؤلاء واذا انبطلت ابدانهم صاروا الى مراتب اولئك الماضيين من تلك
الطائفة وجاوروهم على الجهة التي بها يكون تجاور ما ليس باجسام واتصلت
النفوس المتشابهة من اسل الطائفة الواحدة بعضها ببعض وكلما كثرت
الانفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض كان التذاذ كل واحد
ازيد وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن لمصادفته الماضين
وزادت لذات الماضيين باتصال اللاحقين بهم لان كل واحدة تعقل
ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرارا كثيرة وتزيد ما تعقل منها بلحاق الغابرين
بهم في مستقبل الزمان فيكون تزيد لذات كل واحد في غابر الزمان بلا
نهاية وتلك حال كل طائفة فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي
هي غرض العقل الفعال فاذا كانت افعال اهل مدينة ما غير مسدودة نحو
السعادة فانها يكسبهم هيآت ردية من هيآت النفس كما ان افعال الكتابة
متى كانت ردية افادت كتابة ردية وكذلك افعال كل صناعة متى كانت
ردية افادت النفس هيآت من جنس تلك الصنائع ردية وتصير انفسهم
مرضى فلذلك يلتذون بالهيآت التي يكتسبونها بافعالهم كما ان مرضى
الابدان مثل المحمومين لفساد جسمهم يستلذون الاشياء المرة ويستحلونها
ويتاذون بالاشياء الحلوة وتظهر مرة في لهواتهم وكذلك مرضى الانفس لفساد
تخيلهم يستلذون الهيآت الردية وكما ان في المرضى من لا يشعر بعلته وفيهم
من يظن مع ذلك انه صحيح ومن هذه سبيله من المرضى لا يصغي الى قول
طبيب اصلا كذلك مرضى النفوس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك انه

في الالتذاذ بكثرة الانفس المتشابهة واتصال بعضها ببعض

في مرض النفوس

فاضل صحيح النفس فانه لا يصغي الى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم فهؤلاء تبقى نفوسهم
هيولانية غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة حتى اذا انبطلت المادة بطلت ايضا
ومراتب اهل المدينة في الرياسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر اهلها وبحسب
الآداب التي تادبوا بها والرئيس الاول هو الذي يرتب الطوائف وكل انسان
من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهالها وذلك اما مرتبة خدمة واما مرتبة
رياسة فيكون هناك مراتب تقرب من مرتبته ومراتب تبعد عنها قليلا ومراتب
تبعد عنها كثيرا ويكون ذلك مراتب رياسات فتنحط عن الرتبة العليا قليلا قليلا
قليلا الى ان تصير الى مراتب الخدمة التي ليست فيها رياسة ولا دونها مرتبة
اخرى فالرئيس بعد ان يرتب هذه المراتب فانه متى اراد ضد ذلك ان يحدد
وصية في امر اراد ان يحمل عليه اهل المدينة او طائفة من اهل المدينة
وينهضهم نحوها او غير ذلك الى من دونه من رتب الخدمة في ذلك الامر فيكون المدينة
مرتبطة اجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة
بتقدم بعض وتاخر بعض وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها
شبيهة ايضا بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الاول وتنتهي الى المادة
الاولى والاسطقسات وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة
بعضها ببعض وائتلافها ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي
به وجود سائر الموجودات ثم لا يزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا
فيكون كل واحد منها رئيسا ومرؤوسا الى ان تنتهي الى الموجودات الممكنة
التي لا رياسة لها اصلا بل هي خادمة وتوجد لاجل غيرها هي المادة الاولى
والاسطقسات وبلوغ السعادة انما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن
الامم ليست الارادية منها فقط بل والطبيعية وان تحصل لها الخيرات كلها
الطبيعية والارادية ومدبر المدينة وهو الملك انما فعله ان يدبر المدن
تدبيرا يرتبط به اجزاء المدينة بعضها ببعض وياتلف ويرتب ترتيبا يتعاونون
به على ازالة الشرور وتحصل الخيرات وان ينظر في كل ما اعطته الاجسام السماوية
فما كان منها معينا ما او موجرا ما نافعا بوجه ما في بلوغ السعادة استبقاه او

اقرب المراتب اليه اولئك الذين
يلونهم ثم لا يزال كذلك الى ان يصل
ذلك الى الخدمة

زيد فيه وما كان ضارا اجتهد في ان يصير نافعا وما لم يكن ذلك فيه ابطله
او قلله وبالجملة يلتمس ابطال الشرين جميعا وايجاب الخيرين جميعا ويحتاج في
كل واحد من اهل المدينة الفاضلة الى ان يعرف مبادي الموجودات القصوى
ومراتبها والسعادة والرياسة الاولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رياستها
ثم بعد ذلك الافعال المحدودة التي اذا فعلت نيلت بها السعادة وان لا
يقتصر على ان يعلم هذه الافعال دون ان يعمل ويوجد اهل المدينة يفعلها
ومبادي الموجودات ومراتبها والسعادة ورياسة المدن الفاضلة اما

في ارتسام حال الشيء ومثاله

في الفرق بين التصور والتخيل

ان يتصورها الانسان ويعقلها واما ان يتخيلها وتصورها هو ان يرتسم
في نفس الانسان ذواتها وكما هي موجوده في الحقيقة وتخيلها هو ان يرتسم
في نفس الانسان خيالاتها ومثالاتها وامور محاكيها وذلك شبيه مما يمكن
في الاشيا المرئية كالانسان مثلا مان يراه هو نفسه ويرى تمثاله ويرى خياله
في الماء او يرى خيال تمثاله في الماء او في سائر المرايا وان رؤيتنا له تشبه تصور
العقل لمبادي الموجودات وللسعادة ولما سوى ذلك ورؤيتنا للانسان
في الماء او رؤيتنا تمثاله تشبه التخيلات ورؤيتنا لتمثاله او رؤيتنا له
في المرآة هو رؤيتنا لما يحاكيه كذلك يتخيلها فتلك هو في الحقيقة تصورنا
يحاكيها لا تصورها في انفسها واكثر الناس لا قدرة لهم اما بالفطرة واما
بالعادة على فهم تلك وتصورها فاولئك ينبغي ان يخيل اليهم مبادي الموجودات
ومراتبها والعقل الفعال والرياسة الاولى كيف تكون باشياء تحاكيها ومعاني
تلك وذواتها هي واحدة لا تتبدل واما ما يحاكى بها فاشياء كثيرة مختلفة
بعضها اقرب الى المحاكاة وبعضها ابعد كما يكون ذلك في المبصرات فان
خيال الانسان المرئي في الماء هو اقرب الى الانسان في الحقيقة من خيال
تمثال الانسان المرئي في الماء ولذلك امكن ان تحاكى هذه الاشياء لكل
طايفة ولكل امة بغير الامور التي تحاكى بها الطايفة الاخرى والامة
الاخرى فلذلك قد يمكن ان يكون امم فاضلة ومدن فاضلة تختلف
مللهم وان كانوا كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها فان الملة هي رسوم

هذه او رسوم خيالاتها في النفوس فان الجمهور لما عسر عليهم هذه الاشياء انفسها
وعلى ما هي من الوجود التمس يعلمهم لها بوجوه آخر وتلك هي وجوه المحاكاة فيحاكى
هذه الاشياء لكل طايفة او امة بالاشياء التي هي اعرف عندهم وقد يمكن
ان يكون الاعرف عند كل واحد منهم غير الاعرف عند الآخر واكثر الناس الذين
يؤمون السعادة انما يؤمونها متخيلة لا متصورة وكذلك المبادي التي سبيلها
ان تتقبل وتقتدى بها ويعظم ويجل انما يتقبلها اكثر الناس وهي متخيلة عندهم

في الفرق بين الحكماء وغيرهم

لا متصورة والذين يؤمون السعادة متصورة ويتقبلون المبادي وهي متصورة
هم الحكماء والذين توجد هذه الاشياء في نفوسهم متخيلة ويتقبلونها ويؤمونها
على انها كذلك هم المؤمنون والامور التي تحاكى هذه تتفاضل فيكون بعضها
احكم واتم تخييلا وبعضها انقص تخييلا وبعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها
ابعد عنها وبعضها مواضع العناد فيه قليلة او خفية او يكون مما يعسر
عنادها وبعضها مواضع العناد فيه كثيرة او ظاهرة او يكون مما يسهل عنادها
ويرفعها ولا يمتنع ان يكون الاشياء التي تخيل بها اليهم هذه الامور المختلفة
ويكون على اختلافها متناسبة وذلك ان يكون امور تحاكي تلك واشياء
آخر تحاكي هذه الامور وامور ثالثة تحاكي هذه الاشياء او يكون الامور المختلفة
التي تلك الاشياء اعني مبادي الموجودات والسعادة ومراتبها في محاكاتها
على السواء وجوده محاكاتها او في قلة مواضع العناد فيها وحقايقها ان استعملت
كلها او ايها اتفق وان كانت تتفاضل اختير اتمها محاكاة والتي مواضع العناد
فيها اما غير موجوده اصلا واما يسيرة او خفية ثم ما كان منها اقرب
الى الحقيقة ويطرح ما كان غير هذه من المحاكاة والمدينة الفاضلة تضادها
المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ثم النوابت في
المدينة الفاضلة فان النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في
الحنطة او الشوك النابت فيما بين الزرع او ساير الحشايش غير النافعة او
الضارة بالزرع او الغروس ثم البهيميون بالطبع من الناس فالبهيميون
بالطبع ليسوا مدنيين ولا يكون بهم اجتماعات مدنية اصلا بل يكون بعضهم على

في النازلين منزلة البهايم

مثال ما عليه البهايم الانسية وبعضهم مثل البهايم الوحشية فبعض هؤلاء امثال
السباع وكذلك يوجد فيهم من ياوي البراري متفرقين ويوجد فيهم من ياويها
مجتمعين ويسافدون تسافد الوحش وفيهم من ياوي قرب المدن وفيهم لا ياكل
الا اللحوم النية ومنهم من يرعى النبات البري ومنهم من يفترس مثل ما تفترس
السباع وهؤلاء يوجدون في اطراف المساكن المعمورة اما في اقاصي الشمال
اما في اقاصي الجنوب وهؤلاء ينبغي ان يجروا مجرى البهايم فما كان منهم انسيا
وانتفع به في شيء من المدن ترك واستعبد واستعمل كما يستعمل البهيمة وما
كان منهم لا ينتفع به او كان ضارا عمل به ما يعمل بساير الحيوانات الضارة
وكذلك ينبغي ان يعمل بمن اتفق ان يكون من اولاد اهل المدن بهيميا واما
اهل الجاهلية فانهم مدنيون ومدنهم واجتماعاتهم المدنية على انحاء كثيرة
منها اجتماعات ضرورية ومنها اجتماع اهل النذالة في المدن النذلة
ومنها الاجتماع الخسيس في المدن الخسيسة ومنها اجتماع الكرامة في المدن
الكرامية ومنها الاجتماع التغلب في المدينة التغلبية ومنها اجتماع الحرية
في المدينة الجماعية ومدينة الاحرار فالمدينة الضرورية والاجتماع الضروري
هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الابدان و
احرازه ووجوه مكاسب هذه الاشياء كثيرة مثل الفلاحة والرعاية والصيد
واللصوصية وغير ذلك والصيد واللصوصية كل واحد منهما او مخاتلة او
مجاهرة وقد يكون من المدن الضرورية ما يجتمع فيها جميع الصنايع التي
يستفاد بها الضروري ومنها ما يكون المكاسب للضروري فيها لصناعة
واحدة اما الفلاحة وحدها واما واحدة اخرى غير تلك وافضل هؤلاء
عندهم اجودهم احتيالا وتدبيرا وتاتيا فيما يصل به الى الضروري من الوجوه
التي بها مكاسب اهل المدينة ورئيس هؤلاء هو الذي له حسن تدبير وجودة
احتيال في ان يستعملهم فيما ينالون به الاشياء الضرورية وحسن تدبير
في حفظها عليهم او الذي يبذل لهم هذه الاشياء من عند نفسه ومدينة
النذالة واجتماع اهل النذالة هو الذي يتعاون على نيل الثروة واليسار و

والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها في الدرهم والدينار وجمعها
فوق مقدار الحاجة اليها لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها وان لا ينفق
منها الا في الضروري ما به قوام الابدان وذلك اما من جميع وجوه المكاسب
واما من الوجوه التي تتاتى في ذلك البلد وافضل هؤلاء عندهم ايسرهم
واجودهم احتيالا في بلوغ اليسار ورئيسهم هو الانسان القادر على جودة
التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار وفيما يحفظه عليهم دايما واليسار ينال من
جميع الجهات التي منها يمكن ان ينال الضروري وهي الفلاحة والرعاية والصيد
واللصوصية ثم المعاملات الارادية مثل التجارة والاجارة وغير ذلك ومدينة
الخسة والاجتماع الخسيس هو الذي يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس
من اللعب والهزل او بالامرين جميعا وذلك هو التمتع باللذة من الماكول و
المشروب والمنكوح وتحري الالذ من هذه طلبا للذة لا طلبا لما به قوام
البدن ولا لما ينفع البدن بوجه بل بما يلتذ منه فقط وكذلك من اللعب والهزل
وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند اهل الجاهلية لان غرض
هذه المدينة انما يتاتى لهم بلوغه بعد تحصيل الضروري وبعد تحصيل اليسار
وبالنفقات الكثيرة وافضلهم واسعدهم واغبطهم من فاتته اسباب اللعب
اكثر ونال الاسباب الملذة اكثر والمدينة الكرامية واجتماع الكرامة هو
الذي له يتعاونون على ان يصلوا ان يكرموا بالقول والفعل وذلك اما
ان يكرمهم اهل المدن الاخر او بان يكرم بعضهم بعضا وكرامة بعضهم لبعض
اما على التساوي واما على التفاضل والكرامة بالتساوي هو انما يكون
بان يتقارضوا الكرامة بان يبذل احدهم لآخر نوعا من الكرامة في وقت ليبذل
له الآخر في وقت آخر وذلك النوع من الكرامة او نوع آخر قوته عندهم قوة
ذلك النوع من الكرامة او نوع آخر قوته عندهم قوة ذلك النوع والتي هي
بالتفاضل هي ان يبذل احدهما للآخر نوعا من الكرامة ويبذل الآخر للاول
كرامة اعظم قوة من النوع الاول ويجري هذا كذلك استيهالا بان يكون الثاني
يستاهل كرامة ما مقدارها والاول يستاهل كرامة اعظم وذلك على حسب الاستيهال

عندهم فان الاستيهالات عند اهل الجاهلية ليست الفضيلة لكن اما اليسار
واما مواتاه اسباب اللذة واللعب وبلوغ الاكثر من هذين واما بلوغ اكثر
الضروري وان يكون الانسان مخدوما يكفا كل ما يحتاج اليه من الضروري
واما ان يكون الانسان نافعا وذلك بان يكون حسن الفعال الى اخرين من
هذه الثلثة وهم شي اخر محبوب جدا عند كثير من اهل الجاهلية وهو الغلبة
فان الغائز بها عند كثير منهم مغبوط ولذلك ينبغي ان يعد ذلك ايضا
من الاستيهالات الجاهلية فان احدها ينبغي ان يكرم الانسان عليه عندهم
ان يكون مشهورا بالغلبة من شي او شيئين او اشياء كثيرة وان لا يغلب
اما بنفسه واما لاجل كثرة انصاره او قوتهم او بهما جميعا وان لا ينال الاذا
مكروه وينال هو غيره بالمكروه اذا اراد فان هذه عندهم حال من احوال
الغبطة ويستاهل بها الانسان الكرامة عندهم والافضل في هذا الباب
يكرم اكثر واما ان يكون اباؤه واجداده اما موسرين واما ان يكون اللذة
واسبابها واسبابهم كثيرا واما ان يكونوا قد غلبوا من اشياء كثيرة واما ان يكونوا
نافعين لغيرهم من هذه الاشياء اما لجماعة او لاهل مدينة واما ان يكون
قد ناس لهم هذه من جال او جلد واستهانة الموت فان هذه من الات الغلبة
واما الكرامة التي تتساوى فربما كان باستيهال عن شي اخر خارج وربما كان
نفس الكرامة هو الاستيهال حتى يكون الانسان الذي بدا واكرم حسا هذا
كرامة ان يكرمه الاخر على مثال ما عليه المعاملات السوقية فالمستاهل للكرامة
عندهم اكثر هو رئيس من يوجد باكرام له من سبيله ان يكرم ولا يزال هذا
التفاضل يرتقي الى ان ينتهي الى من يستاهل من الكرامات اكثر مما يستاهل
كل من في المدينة سواه فيكون ذلك هو رئيس المدينة وملكها فاذا كان
كذلك فينبغي ان يكون ذلك هو الذي يكون له من الاستيهال اكثر من
استيهال كل من سواه والاستيهالات التي عندهم التي عددناها فاذا كان
كذلك فينبغي ان يكون له من الحسب اكثر مما لغيره ان كانت الرياسة
عندهم بالحسب فقط وكذلك ان كانت الكرامة عندهم باليسار فقط

الانسان ذا حسب عندهم
واللعب من جمع الى احد الاشياء
التي سلفت وذلك ان يكون
صح

ثم تتفاضل الناس ويترتبون على مقدار اليسار والحسب ومن لم يكن له يسار ولا
حسب لم يدخل في شي من الرياسات والكرامات وكذلك ان كانت الاستيهالات
امور الاسعاد حسب وهؤلاء وهم احسن رؤساء الكرامة وان كان انما الكرامة
لاجل نفعه لاهل المدينة فيما هو همة اهل المدينة وهو اسم فذلك اما ان
ينفعهم في اليسار واما في اللذات واما ان يصل اليهم من غيرهم كرامات
او اشياء اخر مما هو من شهوات اهل المدينة اما بان يبذل لهم من نفسه
هذه الاشياء او ينيلهم اياها من عند غيره ويحفظها عليهم وافضل هؤلاء
الرؤساء عندهم من انال اهل المدينة هذه الاشياء ولم يتلبس هو بشي سوى
الكرامة فقط مثل ان ينيلهم اليسار ولا يطلب اليسار او ينيلهم اللذات
ولا يطلب اللذات بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والاجلال والتعظيم
بالقول والفعل وان يشهر اسمه بذلك عند سائر الامم في زمانه وبعده ويبقى
ذكره زمانا طويلا فهذا هو الذي يستاهل الكرامة عندهم وهذا في كثير
من الاوقات يحتاج الى مال ويسار ليبذل ذلك فيما ينال به اهل المدينة
الى شهواتهم من يسار او لذة هما وفيما يحفظ به عليهم واركان افعاله
هذه اعظم فينبغي ان يكون يساره اعظم ويكون يساره ذلك عدة اهل
المدينة فبعضهم يطلب اليسار لهذا ويرى ان نفقاته هذه هي الكرم والحرية
وياخذ ذلك المال من المدينة اما على سبيل الخراج واما ان يغلب قوما
اخرى سوى اهل المدينة على اموالهم فياتي بها الى بيت ماله فيحمله عنده
لينفق منها النفقات العظيمة في المدينة لينال بها الكرامة اكثر ولا يمتنع متى
كان محبا للكرامة بان شي ما اتفق ان يجعل لنفسه حبا ولولده من بعده
وليبقى له وكثر بعده لولده فيجعل الملك من ولده او في جنسه ثم لا يمتنع ان
يجعل لنفسه يسار المكرم عليه وان لم ينفع به غيره ثم يكرمهم ايضا قوما ليكرموه
اولئك ايضا فيجتمع جميع الاشياء التي يمكن ان يكرمه الناس عليه لم يختص هو
باشياء دون غيره مما له بهاء ورتبة وفخامة وجلالة من بناء وملبس وشارة
ثم احتجاب عن الناس ثم يسن سنن الكرامات واذا كثرت له رياسة

عشر

ما ويعود الناس ان يكون هو وحده ملكهم رتبهم على مراتب يحصل له من ترتيبه لهم بذلك الكرامة والجلالة ويسن لكل مرتبة نوعا من الكرامة وفيما يستاهل به الكرامة من يسار او بناء او لباس او شارة او مركب او غير ذلك مما يجعل به امره ويجعل ذلك على ترتيب ومن بعد ذلك يكون من الناس عنده من اكرمه اكثر او من اعانه على جلالته تلك معونة اكثر فهو يكرمه ويعطي الكرامات على قدر ذلك فالمحبون للكرامة من اهل مدينته يعاملونه براد اذ يذكر كراماتهم لسدها لهم فيكرمهم من دونهم ومن فوقهم من اهل المراتب لذلك فيكون هذه المدينة لاجل هذه الاشياء مشبهة بالمدينة الفاضلة وخاصة اذا كانت الكرامات ومراتب الناس من الكرامات لاجل الانفع فالانفع لمن سواه اما من اليسار او من اللذات او من شيء اخر مما يهواه الطالب للمنافع وهذه المدينة هي خير مدن اهل الجاهلية وهي التي يسمى اهلها دون اهلهم للجاهلية واشباه هذه الاسامي الا ان الامر في محبة الكرامة اذا افرط جدا صارت مدينة التغلب واما مدينة التغلب واجتماع التغلب فهم الذين به يتعاونون على ان يكونوا هم الغلبة وانما يكون كذلك اذا عمهم جميعا محبة الغلبة ولكن تفاوتوا في محبتها بالاقل والاكثر وتفاوتوا في انواع الغلبات وانواع الاشياء التي يغلب الناس عليها مثل ان يكون بعضهم يحب الغلبة على دم الانسان ويكون بعضهم يحب الغلبة على ماله وبعضهم يحب الغلبة على نفسه حتى يستعبده ويترتب الناس فيها ثم انت بحسب عظم ما يحبه الواحد من الغلبة وصغرها اما محبة الاكثر ويكون محبتهم لان يغلبوا غيرهم اما على دمائهم وارواحهم واما على انفسهم حتى يستعبدوهم واما على اموالهم حتى ينتزعوها منهم ويكون محبتهم وغرضهم من كل ذلك الغلبة والقهر والاذلال وان لا يملك المقهور من نفسه او من شيء آخر مما غلب عليه شيئا اصلا ويكون تحت طاعة القاهر في كل ما فيه هوى القاهر حتى ان الواحد من المحبين للغلبة والقهر متى كانت له همة او هوى من شيء ما لم ينل ذلك بلا قهر للانسان

ماعلى

ما على ذلك لم ياخذه ولم يلتفت اليه فمنهم من يرى القهر بالمجاملة ومنهم من يرى ان يقهر بالمصالبة والمجاملة فلذلك كثيرا ممن يقهر على الدماء ولا يقتل الانسان متى وجده نائما ولا ياخذ له مالا حتى يهيجه بل يرى ان ياخذه بالمصالتة وبان يكون فعله تقاومه به الاخر حتى يقهره ويبيله ما يكره فكل واحد من هؤلاء يحب الغلبة فلذلك يحب ان يغلب كل واحد غيره من اهل المدينة ومن سواهم انما يتشعون من مغالبة بعضهم بعضا على دمائهم و اموالهم لحاجة بعضهم الى بعض وان يتفقوا احياء ولا يتعاونوا على ان يغلبوا غيرهم ولا يتشعون من غلبة غيرهم لهم ورئيسهم هو اقواهم بجودة التدبير من ان يستعملهم وان يغلبوا من سواهم او اجودهم احيالا واكملهم رايا فيما ينبغي ان يعملوا حتى يوروا الغالبين ابدا وان يكونوا متشعين من غلبة غيرهم ابدا هو رئيسهم وهو ملكهم ويكونوا اعداء لكل من سواهم ويكون سننهم كلها سننا ورسوما اذا استثنوا بها كانوا احرياء ان يغلبوا غيرهم ويكون تنافسهم وتفاخرهم اما في كثرة الغلبة او في عظمها واما في الاستكثار من احد عدد الغلبة والاتها وعدد الغلبة والاتها تكون اما في راي الانسان واما في بدنه واما فيما هو خارج عن بدنه اما في بدنه فمثل ان يكون له جلد وخارج عن بدنه ان يكون له سلاح وفي رايه ان يكون جيد الراي فيما يغلب به غيره وهؤلاء يعرض لهم الجفاء والقسوة وشدة الغضب والبذخ وشدة النهم من التملي من الماكول والمشروب والاستكثار من النكاح والتغالب على جميع الخيرات وان يكون ذلك بالقهر وبتذليل من يوجد منه ذلك ويرون ان يغلبوا على كل شيء وكل احد وهذه ربما كانت المدينة باسرها هكذا حتى يرون اسم الذين يقصدون غلبة من ليس من المدينة لحاجتهم الى الاجتماع لا لشيء اخر غير ذلك وانما كان المغلوبون مجاورين للقاهرين لهم في مدينة واحدة ثم القاهرون اما ان يكونوا على السواء في محبة القهر والغلبة ويكونوا متساوي المراتب فيها واما ان يكونوا على مراتب لكل واحد منهم شيء قد غلب عليه من المقهورين المجاورين

لهم اقل او اكثر مما للآخر من ذلك وكذلك يتقاربون في القوى والآراء التي
يغلبون بها الى ملك يروسهم ويدبر امر القاهرين فيما يصلون به من آله
القهر وربما كان القاهر واحدا فقط ولم قوم هم له آلات في قهر سائر الناس
ليس لاولئك همة في ان يغلب على شيء ياخذه لغيره بل همته في ان يغلب
على الشيء ليكون ذلك الواحد ويكون ذلك الواحد يكفيه من امره ما
يقيمه به حيوته وجلده التي يستعمله وان يعطي ويغلب لغيره مثل
الكلاب والبزاة وكذلك سائر اهل المدينة سواهم عبيد ايخدمون
ذلك الواحد في كل ما فيه هوى ذلك الواحد اذلاء خاضعين لا يملكون
لانفسهم شيئا اصلا فبعضهم يحرثون له وبعضهم يحرون له ويكون قصده
في ذلك ليس شيئا اكثر من ان يرى قوما مقهورين مغلوبين اذلاء لم فقط
وان لم ينله نفع آخر من جهتهم ولا لذة سوى اللذة وان يكونوا مقهورين
فهذه مدينة التغلب بملكها فقط فاما سائر اهل المدينة فليسوا متغلبين
والتي قبلها مدينة التغلب بنصفها والاولى بجميع اهلها فمدينة التغلب
قد يكون على هذه الجهة بان يكون همتها باحد هذه الوجوه الغلبة فقط
والالتذاذ بها فاما ان كان انما تحب الغلبة ليحصل لها اما الضروريات
واما اليسار واما التمتع باللذات واما الكرامات واما جميع هذه
كلها فتلك مدينة التغلب على وجه آخر وهؤلاء داخلون في تلك المدن
الاخر التي سلفت وكثير من الناس يسمي هذه المدن مدينة التغلب و
احراها بهذا الاسم من اراد جميع هذه الثلث بالقهر ويكون هذه المدن
على ثلثة انحاء وذلك اما بواحد من اهلها واما بنصف اهلها واما
باهلها كلهم فهؤلاء انما يقصدون القهر والنكال ليس لذاته لكن قصدهم
وغرضهم شيئا آخر وهم مدن آخر قصدها هذه مع الغلبة اما الاولى
التي قصدها الغلبة كيف كانت وفي اي شيء كانت فقد يتفق فيها من يصير
غيره بلا نفع يصل اليه من ذلك مثل ان يقتل لا لسبب آخر سوى اللذة بالقهر
فقط ويكون فيها المغالبة على اشياء خسيسة مثل ما يحكى عن قوم من العرب

واما الثانية فانه انما يكون محبا للغلبة لاجل اشياء هي عندهم ممدوحة غالية
ليست خسيسة وحتى نالوا هذه الاشياء بلا قهر لم يستعملوا القهر واما المدن
الثالثة فانها لا تضر ولا تقبل الا حيث يعلم ان لها في ذلك نفعا من احد
الاشياء الشريفة فاذا فاتته الاشياء التي هي مقصوده بلا علم ولا قهر
اما مثل وجود كنز او ان يكفيه من غيره او يبذل له انسان ما فذلك الشيء
طوعا لم يرده ولم يلتفت اليه ولم ياخذه منه فهؤلاء ايضا يسمون كبيري
الهمم ذوي راحله واهل المدينة الاولى انما يقتصرون على الضروري من
المقهور متى حصل لهم الغلبة وربما كانت لهم وجاهد جهادا عظيما على مال
يمنع منه او نفس يمنع منه ولاج في ذلك حتى ظفر به وصار منه تحت
على حكمه وهواه تركه ولم ياخذه فهؤلاء قد يمدحون ايضا ويكرمون على
هذا ويجلون وكثير من هذه الاشياء يستعملها محبوا الكرامة حتى يكرموا
عليها والمدن المتغلبة هي مدن الجاهلين اكثر من الكرامة وقد يعرض
لاهل مدينة اليسار ولاهل مدينة اللعب والهزل وظنوا انهم هم الافضل
من سائر اهل المدن ويعرض لهم لاجل ظنونهم بانفسهم استهانة بمن سواهم
من اهل المدن وان من سواهم لا قدر لهم ومحبة كرامة على ما سعدوا
به عند انفسهم فيعرض لهم صلف وتبجح وافتخار ومحبة المدح وان من
سواهم لا يهتدون الى ما اهتدوا هؤلاء اليه ولانهم كذلك اغنياء
عن احدى هاتين السعادتين ويولدون لانفسهم اسماء يحسنون بها
سيرهم مثل انهم المطبوعون وانهم الظرفاء وان غيرهم هم الحمقاء فيظن
بهم بذلك انهم ذوو نخوة وكبر وتسلط وربما سموا ذوي همم واما متى
كانوا محبي اليسار ومحبي اللذات واللعب واتفق لهم ان لم يحصل من
الصناعات التي يكتسب بها اليسار الا القوى التي يكون بها الغلبة وكانوا
يصلفون الى اليسار والى اللعب بالقهر والغلبة عرض لهم بها النخوة اشد
ودخلوا في جملة الجاهلين فاما الاولون فحمقى وكذلك لا يمتنع ان يكون
في محبي الكرامة من ليس يحبها لذاتها بل لليسار فان كثيرا منهم انما يريد ان

يكرمه غيره لينال بذلك اليسار اما منه او من غيره فانه انما يريد الرياسة
ومطاوعة اهل المدينة له ليصل به الى اليسار وكثيرا منهم يريد اليسار للعب
واللذة فيعرض لكثير منهم ان يطلب الرياسة وان يطاع ليحصل له اليسار
ليستعمله اليسار في اللعب فيرى ان رياسته وطاعة غيره له كلما كان
اكثر واتم كان اريد له في هذه الاشياء فيطلب المتوحد بالرياسة على اهل المدينة
ليحصل له الجلالة ليصل بها الى اليسار العظيم الذي لا يبارية فيه احد من
اهلها لا يستعمل ذلك اليسار في اللعب ولينال من اللعب واللذات من
الماكول والمشروب والمنكوح ما لا يناله غيره في الكمية والكيفية معا فاما
المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من اهلها مطلق مخلى لنفسه
يعمل ما شاء واهلها متساوون ويكون سنتهم ان لا فضل لانسان على انسان
في شيء اصلا ويكون اهلها احرارا يعملون ما شاؤا ولا يكون لاحد على احد منهم
ولا من غيرهم سلطان الا ان يعمل ما تزول به حريتهم فيحدث فيهم اخلاق
كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتلذذ باشياء كثيرة لا يحصى كثيرة
ويكون اهلها طوايف كثيرة متشابهة ومتباينة لا يحصون كثرة يجتمع في
هذه المدينة التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها الخسيس منها والشريف
ويكون الرياسات باي شي اتفق من ساير تلك الاشياء التي ذكرناها ويكون
جمهورها الذي ليست لهم ما للرؤسا مسلطين على اولئك الذين يقال
فيهم انهم رؤساؤهم ويكون من يرؤسهم انما يرؤسهم بارادة المرؤسين
ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤسين واذا استقصي امرهم لم يكن فيهم في
الحقيقة لا رئيس ولا مرؤس الا ان الذين هم محمودون عندهم والمكرمون
هم الذين يوصلون اهل المدينة الى الحرية والى كل ما فيه هواهم وشهواتهم
والذين يحفظون الحرية وشهواتهم المختلفة المتفاوتة عليهم بعضهم من بعض
ومن اعدائهم الخارجين عنهم ويقتصروا من الشهوات على الضرورة
فقط فهذا هو المكرم والافضل والمطاع فيهم ومن سوى ذلك من رؤسائهم
فاما ان يكون مساويا لهم متى كان اذا اصطنع اليهم الخيرات التي هي اراداتهم

وشهواتهم

وشهواتهم بذلوا له على ذلك كرامات واموالا تساوي ما يفعله بهم حتى لا يرون
له على انفسهم فضلا ويكونوا افضل منه متى كانوا يبذلون له الكرامات ويجعلون
له من اموالهم حظا ولا ينتفعون منه فانه لا يمتنع ان يكون في هذه المدينة رؤسا
هذه على حالهم انفقت لهم حالة عند اهل المدينة اما لهوى هو تبرا اهل المدينة
واما بان كان لآبائه فيهم رياسة محمودة فحفظ فيه حق ابائه فيرؤس ويكون
الجمهور مسلطين على الرؤسا ويكون جميع الهمم والاغراض الجاهلية من هذه
المدينة على اتم ما يكون واكثر ويكون هذه المدينة من مدنهم هي المدينة
المعجبة والمدينة السعيدة ويكون من ظاهر الامر مثل ثوب لوشي لما ذي
فيه الوان التماثيل والوان الاصباغ ويكون محبوبة ومحبوبة السكنى بها
عند كل احد لان كل انسان كان له هوى وشهوة شيء ما قدر على نيلها من هذه
المدينة فينزع الامم اليها فيسكنونها فيعظم عظما بلا تقدير ويتوالد
فيها الناس من كل جيل وكل ضرب من ضروب التزاوج والنكاح ويحدث
فيها اولاد مختلفي الفطر جدا ومختلفي التربية والتنشو جدا فيحصل هذه
المدينة مدنا كثيرة متميزة بعضها عن بعض لكن داخله بعضها في بعض متفرقة
اجزاء بعضها من جزء الى اجزاء البعض لا تتميز الغريب بها من القاطن ويجتمع
فيها الاهواء والسير كلها فلذلك ليس يمتنع اذا تمادى الزمان بها ان
ينشؤا فيها الافاضل فيتفق فيها وجود الحكماء والخطباء والشعراء في كل ضرب
من الامور ويمكن ان يتلقط منها اجزاء للمدينة الفاضلة وهذا من خير
ما ينشوا في هذه المدينة ولهذا صارت هذه اكثر المدن الجاهلية خيرا
وشرا معا وكل ما صارت اكبر واعمر واكثر اهلا واخصب واكمل للناس كان
هذان اكبر واعظم والمقصود بالرياسات الجاهلية هو على عدد المدن
الجاهلية فان كل رياسة جاهلية اما ان يكون القصد بها اما التمكن
من الضروري واما اليسار واما التمتع باللذات واما الكرامة والذكر
والذكر المديح واما الغلبة واما الحرية فلذلك صارت هذه الرياسات
تشترى شراء بالمال وخاصة الرياسات التي تكون في المدينة الجماعية فانه

كل ٣

ليس احد هناك اولى بالرياسة من احد فمتى جعلت الرياسة فيها الى احد فاما ان يكون اهلها متطولين بذلك عليه واما ان يكون قد اخذ وا منه اموالا او عوضا آخر والرئيس الفاضل عنده هو الذى يقتدر على جودة الروية وحسن الاحتيال فيما ينيلهم شهواتهم واهواءهم على اختلافها وتفننها ويحفظهم على ذلك من اعدائهم ولا يرزأ من اموالهم شيئا بل يقتصر على الضرورى من قوته فقط واما الفاضل الذى هو بالحقيقة فاضل وهو الذى اذا رأسهم قدّر افعالهم وسددها نحو السعادة فهم لا يرؤسونه واذا اتفق ان رأسهم فهو بعد اما مخلوع واما مقبول واما مضطرب الرياسة متنازع فيها وكذلك سائر المدن الجاهلية انما يريد كل واحدة منها ان يرؤسها من يوطئ لها محبوبها وشهواتها ويسهل لهم السبيل اليها وينيلهم اياها ويحفظها عليهم فهم يأبون رياسة الافاضل وينكرونها الا ان نشأ المدن الفاضلة ورياسة الافاضل يكون من المدن الضرورية ومن المدن الجماعية من بين مدنهم امكن واسهل والضرورى واليسار والمتمتع باللذات واللعب والكرامة قد ينال بالقهر والغلبة وقد ينال بوجوه آخر والمدن اربعة ينقسم هذه القسمة وكذلك الرياسات التى مقصودها هذه الاربع او احدها منها ما يقصد الى بلوغ مقصودها بالغلبة والقهر ومنها ما يقصده بوجوه آخر غيره فالذين يستفيدون هذه الاشياء بالغلبة والقهر ويحوطون ما حصل لهم من ذلك بالمدافعة والقهر يحتاجون من ابدانهم الى شدة وقوة ومن اخلاقهم الى قساوة وجفاء وغلظة واستهانة بالموت وان لا يرى ان يحاذون نيل ما بهم والى صناعة السلاح وجودة روية فيما يقهر به غيره فهذا لهم جميعهم واما صاحب التمتع باللذات فيعرض له مع هذه شرة ومحبة للماكول والمشروب والمنكوح فمن هؤلاء من يغلب عليه اللين والترفه فيفسخ قوته الغضبية حتى لا يوجد فيه منها شئ اصلا او مقدار يسير ومنهم من يستولى عليه الغضب وآلاته النفسانية والبدنية والشهوة وآلاتها النفسانية والبدنية فتقويها ويزيدها وتاتى لها ان يفعل افعالها وتكون

روسته مصروفة الى افعال هذين ونفسه ذليلة لهذين على السواء ومن هؤلاء من اقصى مقصوده افعال الشهوة فيجعل الارفع من قواه والاعلى فالاعلى منها خادما لما هو اخس وذلك انه يجعل قوته الناطقة خادمة للغضبية والشهوانية ثم قواه الغضبية خادمة لقوته الشهوانية وانما يصرف رويته الى استنباط ما يتم به افعال الغضب وافعال الشهوة ويصرف افعال قواه الغضبية وآلاتها فيما ينال به اللذة التى يستمتع من الماكول والمشروب والمنكوح وسائر الاشياء التى يلتمسها ويحفظها على نفسه مثل ما يرى ذلك فى اشراف اهل البرارى من الترك والعرب فان اهل البرارى يعمهم محبة الغلبة وعظم اليهم فى الماكول والمشروب والنكاح فلذلك يعظم عندهم امر النساء ويحسن عند كثير منهم العشق ولا يرون ان ذلك سقوط ولا تخاسس اذ كانت نفوسهم ذليلة للشهوات ويرى كثيرا منهم يتجمل عند النساء بكل ما يفعل ويفعله ما يفعل ليعظم شأنه عند النساء ويرى ما تعيبه النساء هو العيب وما يستحسنه النساء هو الحسن ويتبعون فى كل شئ شهوات نسائهم وكثير منهم يكون نساؤهم هن المتسلطات عليهم والمستوليات على امور منازلهم وكثير منهم لهذا السبب يرفهون النساء ولا يتركونهن والكد بل الزموهن الترافه والراحة ويتولون هم كل شئ يحتاج فيه الى التعب والكد واحتمال المشقة واما المدن الفاسقة فهى التى عند اهلها المبادى وتصوروها وتخيلوا السعادة واعتقدوها وارشدوا الى الافعال التى ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها غير انهم لم يتمسكوا بشئ من تلك الافعال ولكن نالوا بهواهم وارادتهم نحو شئ ما من اغراض اهل الجاهلية منزلة ما وكرامة وغلبة او غير ذلك وجعلوا افعالهم كلها وقواهم مسدده نحوها وانواع هذه المدن على عدد انواع مدن الجاهلية من قبل ان افعالهم كلها افعال الجاهلية واخلاقهم اخلاقهم وانما يباينون اهل الجاهلية بالاراء التى يعتقدونها فقط واهل هذه المدن ليس واحد منهم ينال السعادة اصلا واما المدن الضالة فهى التى حوكيت لهم امور اخر

غير هذه التي ذكرناها ان نصبت المبادى التي حوكيت لهم غير تلك التي ذكرناها
ونصبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لهم سعادة
اخرى غيرها ورسمت لهم افعال وآراء لا ينال بشيء منها السعادة بالحقيقة واما
النواب في المدن الفاضلة فهم اصناف كثيرة منهم صنف متمسكون بالافعال
التي ينال بها السعادة غير انهم ليس يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة
بل شيئا آخر مما يجوز ان يناله الانسان بالفضيلة من كرامة ورياسة او يسار
او غير ذلك فهؤلاء يسمون ومنهم من يكون له هوى في شيء من غايات اهل
الجاهلية فيمنعه شرايع المدينة وملتها من ذلك فيعمد الى الفاظ واضع
السنة واقاويله في وصاياه فيتاولها على ما يوافق هواه ويحسن ذلك الشيء
بذلك التاويل وهؤلاء يسمون المحرفة ومنهم من ليس يقصد تحريفا ولكن
لسوء فهمه عن واضع السنة ونقصان تصوره لاقاويله يفهم امور شرايع
المدينة على غير مقصد واضع السنة فتصير افعاله خارجة عن مقصد الرئيس
الاول فيضل ولا يشعر فهؤلاء هم المارقة وصنف آخر يكونون قد تخيلوا منها
فيزيفونها عند انفسهم وعند غيرهم باقاويل ويكونون بما يفعلونه
من ذلك غير معاندين للمدينة الفاضلة ولكن مسترشدين وطالبين للحق
فمن كان هكذا ارفعت طبقته في التخيل الى اشياء لا تزيف تلك الاقاويل
التي ياتي بها فان قنع بما رفع اليه ترك وان لم يقنع بتلك ايضا ووقف منها
على مواضع يمكن ان يعاند رفع طبقة اخرى ولا يزال هكذا الى ان يقنع ببعض
تلك الطبقات فان لم يتفق له ان يقنع ببعض طبقات التخيل رفع الى مرتبة
الحق وفهم تلك الاشياء على ما هي عليه فعند ذلك يستقر رايه ومنهم
صنف آخر يزيفون ما يتخيلون فكلما رفعوا رتبة زيفوها ولو بلغ بهم مرتبة
الحقيقة كل ذلك طلبا للغلبة فقط او طلبا لتحسين شيء آخر يميلون اليه
من اغراض اهل الجاهلية فهم يزيفونها بكل ما امكنهم ولا يحبون ان يسمعوا
شيئا يقوي السعادة والحق في النفوس ولا قولا يحسنها ويرسمها في النفوس
ويتلقونها من الاقاويل المموهة بما يظنون انه يسقط السعادة ويقصد كثير

منهم بذلك ان يجعلوا انفسهم معدودين في الظاهر اذا نالوا الى شيء آخر
من اغراض اهل الجاهلية ومنهم صنف يتخيلون السعادة والمبادى وليس
في قوة اذهانهم ان يتصوروها اصلا او لا يكون في قوة افهامهم ان يتصوروها
على الكفاية فهم يزيفون ما يتخيلون ويقفون على مواضع العناد منها
وكلما رفعوا طبقة الى تخيل اقرب الى الحقيقة تزيفت عندهم ولا يمكن ان
يرفعوا الى طبقة الحقيقة لانه ليس في قوة اذهانهم يفهمها وقد يتفق في
كثير من هؤلاء ان يتزيف عندهم كثير مما يتخيلونه لا لان فيما يتخيلونه مواضع
العناد في الحقيقة لكن لكون تخيلهم ناقصا فيتزيف عندهم ذلك لسوء
فهمهم له لا لان فيه موضعا ما للعناد وكثير منهم اذا لم يمكنه ان يتخيل الشيء
تخيلا على الكفاية او كان يقف على مواضع العناد بالحقيقة في الامكنة التي
فيها مواضع العناد ولم يمكنه ان يفهم الحقيقة وظن بالذي ادرك الحقيقة
ممن يقول انه ادركها انه يكذب على عمد طلبا للكرامة او الغلبة ويظن
به انه معذور مجتهد ويروم ان يزيف الحقيقة ايضا ويخس امر من قد ادركها
ويخرج ذلك كثيرا منهم الى ان يظنوا بالناس كلهم انهم مغرورون في كل شيء
يزعمون انهم ادركوه ويخرج ذلك بعضهم الى الحيرة في الامور كلها وبعضهم
يخرجه الى ان يرى انه ليس فيما يدرك شيء صادق اصلا وان كان ما ظن
ظان انه ادرك شيئا فهو في ذلك كاذب ظ تم كتاب السياسات
المدنية تاليف الحكيم المبرز الفيلسوف المعلم الثاني ابي نصر محمد بن محمد بن
اوزلغ بن طرخان الفارابي
قدس سره في منتصف
شهر جمادى الاول
سنه ١٠٩١
م

العنادة



